*Per-Olof Sjögren*

# ANFÄKTELSEN ENLIGT ROSENIUS

Uppsala 1953

*Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548911_0104

# ANFÄKTELSEN ENLIGT ROSENIUS

AV

PER-OLOF SJÖGREN

TEOL. LIC., FIL. KAND., GBG

AKADEMISK AVHANDLING

som med tillstånd av Högvördiga Teologiska Fakulteten
vid Uppsala Universitet kommer att för teologie doktorsgrads
vinnande till offentlig granskning framläggas
lördagen den 25 april 1953 kl. 10 f. m.
å lärosal V

---

UPPSALA 1953
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

*Per-Olof Sjögren*

# ANFÄKTELSEN ENLIGT ROSENIUS

*Per-Olof Sjögren*

# ANFÄKTELSEN ENLIGT ROSENIUS

SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES
BOKFÖRLAG
I DISTRIBUTION

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

UPPSALA 1953
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB

*Till mina Föräldrar*

# Innehållsförteckning.

Förord ..... 11

Inledning ..... 13—79

Allmän inledning, 13. Uppgiften bestämmes, 14. Principiell definition av anfäktelsen såsom dels kärleksanfäktelse, dels trosanfäktelse, 14.

*Kärleksanfäktelsen* dominerar inom den av Origenes—Augustinus—Bernhard av Clairvaux—Petrus Lombardus—Thomas ab Aquino bestämda traditionen, 18—29. Mystikens kärleksanfäktelse, 29—32.

*Trosanfäktelsen* dominerar hos Luther, 32—47, såsom dels imputationsanfäktelse, 37, dels predestinationsanfäktelse, 39.

*Kärleksanfäktelsen* återkommer hos Spener, 47—64, och hos Zinzendorf, 65—70. Anfäktelsens tolkning inom upplysningstidens teologi, 70—73.

Sammanfattning, 74.

Kap. I. Guds skapelse och människans syndafall .... 80—91

§ 1. *Guds skapelse,* 80. Människans förening med Gud i Paradiset en gemenskap genom Anden, 81, Guds kärlek i skapelsen, 82.

§ 2. *Människans syndafall,* 83. Gemenskapen med Gud bruten, 84. Synden, 85. Lagen, 87.

Kap. II. Guds frälsningshandlande med den i synd sjunkna mänskligheten ..... 92—107

§ 3. *Kristus och Hans verk,* 92. Kristus i Guds rådslut, 92. Kristus hel Gud—hel människa, Kristusbildens enhet hos Rosenius, 94. Kristus fullgör lagen, 95. Guds underlighet enligt Rosenius, 96.

§ 4. *Människans förhållande till Kristi försoning,* 100. Ord och Sakrament, 100. Tron, 101, otron 104. Utkorelsen i Kristus, 105.

Kap. III. Mänskligheten villkor efter Guds frälsningshandlande ..... 108—139

§ 5. *Andligt och köttsligt sinne,* 109. Det av Anden förvandlade sinnet, 110. Livsriktningen efter Anden, 111. Köttsligt sinne, 112.

§ 6. *Otron och tron i förhållande till lagen,* 113. Otron menar sig själv kunna uppfylla lagen, 114, är under dess fördömelse, 115. Tron är fri från lagen såsom salighetsväg, 116, men älskar den såsom uttryck för Guds vilja, 117.

§ 7. *Otron och tron i förhållande till synden,* 119. Otron lever helt i synden, 119, som förför med lagen och med köttet, 120. Syndens lön är döden, 122. Tron är fri från syndens skuld och herravälde, 123, men synden bor ännu hos den troende människan, som därför måste strida mot den, 123. Hon är förenad med Kristus, 125. Imputationstanken hos Rosenius, 126.

§ 8. *Otron och tron i förhållande till köttet,* 127. Striden mellan Anden och köttet, 128, är tecken på Andens inneboende, 129; dess plåga, 129, dess seger 130.

Schematisk översikt, 131. Imputationstanken och förvandlingstanken företrädda hos Rosenius, 136.

Kap. IV. Trons anfäktelse ..... 140—163

§ 9. *Imputationsanfäktelsen genom lagen,* 141. Lagen straffar, hotar med Guds vrede, 141. Anfäktelsens orsak, 142. Ordet botemedel, 145, hela Treenigheten verksam för anfäktelsens övervinnande, 147.

§ 10. *Imputationsanfäktelsen genom den troendes förnuft och känsla,* 149. Sinnenas anklagelser för synd, 150. Ordet botemedel, 153. Anden förklarar Ordet, 154. Svårt att sätta tro till Ordet, 155.

§ 11. *Anfäktelse genom Guds fördöljande,* 156. Tron på barnaskapet anfäktas, 157, Guds fördöljande, 157. Gud talar mot sig själv, 158. Guds underlighet, 159. Hans grundregel i sitt handlande med människorna, 160. Kristi härlighet fördold under korslidandet, 161.

Kap. V. Kärlekens anfäktelse ..... 164—194

§ 12. *Kärlekens anfäktelse,* 164. Kärleken till Kristus i anfäktelsen, 165, världskärleken och självkärleken, 166. Självprövningen, 169. Längtan till Kristus kännetecken på föreningen med Honom, 172.

§ 13. *Rosenius hänvisar sällan den anfäktade till Dopet såsom tröstegrund,* 175. Dopet förenar med Kristus, 176. Dopet sekundärt botemedel mot anfäktelsen jämfört med Andens kännetecken: längtan till Kristus, 178.

§ 14. *Rosenius hänvisar sällan den anfäktade till Nattvarden såsom tröstegrund,* 181. Nattvarden åminnelsemåltid och gemenskapsmåltid, 181. Dock sekundär såsom botemedel, 182. Avlösningen, 184. Kyrkotillhörigheten av sekundär betydelse för den anfäktade, 188.

§ 15. *Av Andens frukter är kärleken till Kristus den förnämsta,* 190. Tro och gärningar konkurrera ej, 190, utan komplettera varandra, 191. Av Andens frukter Kristuskärleken främst, 193.

Sammanfattning, 193.

Kap. VI. Anfäktelsens orsak och mål ..... 195—229

§ 16. *Gud förer sina heliga underligen,* 195. Guds underliga kärlek i rådslutet, 195, i skapelsen, 196, skapande människans genkärlek genom Anden, 198, i prövandet av Adam och Eva, 199, i utgivandet av Sonen, 202, i tron, 204, som innebär förenandet med denna kärlek i Kristus, nyskapelsen, 205; den troendes genkärlek till Gud, 206, kärlek till nästan, 207. Otron förstår icke Guds kärlek, 210.

§ 17. *Anfäktelsens orsak och mål,* 212. Anfäktelsens orsak: Kristuskonformiteten, 212. Gud tillstädjer Satan att anfäkta, 214. Anfäktelsens mål: den troendes syndakännedom ökas, 214, hennes Kristuskärlek ökas, 216, hennes förening med Kristus stärkes till att tåla dödens anstormning och leda till uppståndelsen, 218. Anfäktelsen är normal, 219.

§ 18. *Den övervunna anfäktelsen,* 220. Anfäktelsen vägen till himmelen, 221. Tacksamheten över anfäk-

telsen, 221, hoppet om en uppståndelse i härlighet, 223. Människan åter i Paradiset, i himmelen, där anfäktelsen är slut, 225. Rosenii andliga testamente, 227.

Slutord ..... 230—233

Sakregister ..... 234

Personregister ..... 241

Litteraturförteckning ..... 243

## Förkortningar.

| | |
|---|---|
| KÅ | Kyrkohistorisk Årsskrift |
| Migne PG, PL | Patrologiae cursus completus, patres graeci, patres latini, ed. J.-P. Migne |
| NKZ | Neue Kirchliche Zeitschrift |
| P | Pietisten |
| SBU | Svenskt Bibliskt Uppslagsverk |
| SvTKv | Svensk Teologisk Kvartalskrift |
| W. A. | M. Luther, Werke, Weimarausgabe |

# Förord.

Följande undersökning avser en analys av anfäktelsen enligt Carl Olof Rosenius. Syftemålet underlättas genom en orientering i detta begrepps tidigare tolkning. Därmed skapas också möjligheter för ett typologiskt bestämmande av den rosenianska anfäktelseläran. Indirekt vill därigenom denna avhandling bidraga till utforskandet av ett område inom adertonhundratalets fromhetsliv, vars följdföreteelser ännu märkas.

Mina lärare inom teologiska fakulteten vid Uppsala Universitet bringar jag mitt vördsamma tack för den undervisning jag fått åtnjuta. I särskilt stor tacksamhetsskuld står jag till min lärare i dogmatik, Professor Hjalmar Lindroth, för den uppmuntran och det stöd han alltid givit mig i mitt arbete. Docent Gösta Hök har frikostigt givit mig del av sitt rika vetande på de områden min undersökning berör. Teol. D:r Gustaf Adolf Danell samt Pastorerna Hugo Landin och Torsten Sahlström ha granskat delar av manuskriptet. För värdefull hjälp vid korrekturgranskningen tackar jag främst Fröken Gunborg Sjögren och Fil. lic. Lars Freeman.

Biskopen i Växjö, Teol. D:r Elis Malmeström, har alltsedan arbetets begynnelse omfattat det med ett levande intresse. Mina ämbetsbröder, Kyrkoherde Einar Wieselgren samt Komministrarna Theodor Freeman och Johannes Ivarsson, tackar jag för förståelse och bistånd under denna tid.

Min tacksamhet mot mina Föräldrar och min Hustru är alltför stor för att kunna uttryckas i ord.

Uppsala i april 1953.

*Per-Olof Sjögren.*

# Inledning.

En analys av anfäktelsen i teologisk mening kan företagas huvudsakligen ur fyra synpunkter: subjektets, objektets, medlets, målets.

I första fallet gäller det vem som bakom anfäktelsen utgör drivande kraft, Gud eller Satan. Antingen tänkes här Gud vara den, som leder människan genom lidanden och prövningar för att fostra henne, härda henne; därvid använder Han sig av Satan, tillstädjer honom att plåga människan — men blott så långt Gud själv vill. Eller också tänkes Satan vara den, som i uppenbar vilja att korsa Guds planer med människan söker skada henne. I nära förbindelse med tanken på anfäktelsens upphovsman står tanken på dess *mål*. Guds mål med anfäktelsen är gott. Hur plågsam själva anfäktelsen än är för människan, avser den icke att bryta ned henne utan att bygga upp. Att vara föremål för Guds aga är att vara föremål för Hans kärlek. Satan däremot har som mål för anfäktelsen att förstöra människan, att döda henne. Ofta är *medlen* varandra motsatta. Gud tuktar i sin kärlek med svåra lidanden för att en gång föra människan till himmelen; Satan frestar henne med begärliga lockelser, som emellertid avslöja sin onda art, bryta ned människan och döda henne. Anfäktelserna från Gud kunna vara samvetsanklagelser, avsedda att väcka människan till besinning, men de kunna också bestå däruti, att Gud drar undan all kännbar nåd och tillsynes lämnar människan alldeles ensam för att öva hennes tillit och förtröstan på Honom. Anfäktelserna från Satan kunna vara ingivelser till ont, girighet, högmod, vrede, hat o. dyl., avsedda att skilja människan från Gud.

Analyserar man anfäktelsen slutligen ur *objektets* synpunkt gäller frågan, vad det är hos människan, som anfäktas, t. ex. hennes tro på syndernas förlåtelse, hennes kärlek till Gud, eller hen-

nes hopp om ett evigt liv. Även andra föremål äro givetvis tänkbara för anfäktelsen. All anfäktelse innebär, att något hos människan kommer i fara, den innebär för människan en risk att förlora något och att själv gå förlorad. I detta arbete kommer anfäktelsen hos Rosenius främst att undersökas ur den sistnämnda synpunkten, objektets. Frågeställningen är alltså denna: vad hos människan är det som anfäktas? Att de övriga synpunkterna dragas in under denna huvudtanke och därmed bidraga till analysen är självklart.

Förutsättning för anfäktelsen är, att den gäller människan i hennes egenskap av Guds barn, d. v. s. såsom kristen, troende. I teologihistorien framträda två huvudtyper av definition på detta människans barnaskap. Bestämningen av anfäktelsens objekt blir i viss mån beroende av hur barnaskapet bestämmes.

1. Guds barn är den människa, som genom den ingjutna nåden blivit pånyttfödd och förvandlad. Denna förvandling kännetecknas främst därav, att hon älskar Gud. Kärleken till Gud är barnaskapets främsta kännetecken. Gentemot världen intar människans kärlek en likgiltig eller fientlig hållning. Denna bestämning av barnaskapet möter främst inom romersk-katolsk teologi, men återkommer inom pietismen och herrnhutismen.

Inom denna kristendomstyp får uppfattningen av anfäktelsen följande utformning. Anfäktelsens objekt är människans *kärlek*. Anfäktelsen söker draga människans kärlek bort från Gud och fästa den vid världen eller vid människan själv. *Gudskärleken lockas till att övergå i världskärlek eller självkärlek*. Denna frestelse kan ha en dubbel utgång. Dels kan människan falla, vilket sker därigenom, att hon giver den sitt samtycke, övergiver Gud och börjar älska världen och sig själv; dels kan hon ståndaktigt uthärda frestelsen, motstå den, avhålla sig från synden med användande av de krafter Gud förlänar. Både Gud och Satan äro verksamma i denna anfäktelse, men med tanke på dess utgång betraktas den i förra fallet såsom en anfäktelse, som förstör, ruinerar människan (tentatio seductionis), i senare fallet såsom en prövning, som stärkt hennes krafter (tentatio probationis). Kärleken kan anfäktas också på ett annat sätt. Dess inriktning —

mot Gud — ifrågasättes icke; men den troende erfar icke sin Gudskärlek i sitt hjärta (Trockenheit) eller menar att den av Kristus icke är besvarad (Verlassenheit). Denna kärleksanfäktelse möter huvudsakligen inom mystiken.

2. Barnaskapet kan emellertid också grundas på imputationen, genom vilken Gud adopterar människan till sitt barn, tillräknar henne Kristi rättfärdighet och lovar henne himmelriket till arv. Barnaskapet bygger i detta fall icke i första hand på människans realt skedda förvandling, hennes kärlek till Gud, utan på Guds adoption, som giver henne en tillräknad, imputerad rättfärdighet i detta livet och löfte om evigt liv efter döden. Denna bestämning av barnaskapet möter främst inom luthersk teologi.

Inom denna kristendomstyp blir människans *tro* anfäktelsens objekt. Vad som anfäktas är hennes tro på dels *den tillräknade rättfärdigheten,* dels *utkorelsen till evigt liv.* Människan är ju ännu icke förvandlad, hon är ännu syndare; rättfärdigheten är tillräknad. Därav uppkommer anfäktelsen. Satan söker övertyga henne om att hennes tro är falsk, att hon följaktligen icke är ett Guds barn och därför evigt förtappad. Anfäktelsen kan också här få en dubbel utgång. Människan kan upphöra att tro och i stället söka upprätta en egen rättfärdighet, vilket slutar antingen i fariseism eller förtvivlan; hon kan också motstå anfäktelsen och nu icke blott i en uthållig, tapper ståndaktighet, i en segerrik strid, utan hon kan övervinna Satans och sina synders anklagelser genom att ständigt på nytt gripa om den henne tillräknade rättfärdigheten i Kristus och i tro hålla sig till Bibelns löftesord om det eviga livet. I detta fall kan alltså anfäktelsen avvisas — paradoxalt nog mitt i syndafallets förnedring — just därigenom, att människan i tron åter söker sig tillbaka till Gud. Också i trons anfäktelse äro både Gud och Satan verksamma, men med tanke på dess utgång betraktas den — i likhet med kärleksanfäktelsen — dels såsom en anfäktelse, avsedd att skilja människan från Gud och isolera henne i fariseism eller förtvivlan (tentatio seductionis), dels såsom en trons prövning (tentatio probationis).[1]

[1] Uppdelningen av anfäktelsen i tentatio seductionis et probationis möter i sak hela teologihistorien igenom. Jfr ORIGENES: Selecta in Exodum, Migne

Inom dessa båda huvudtyper av anfäktelsen — kärleksanfäktelsen och trosanfäktelsen — kunna, såsom av det följande kommer att framgå, olika nyanser och schatteringar förekomma. Principiellt äro de skilda från varandra såtillvida som de grundas på två olika bestämningar av barnaskapet, men de kunna även förenas, så som t. ex. Luther gör det. Luther skiljer i detta hänseende mellan tentatio carnalis och tentatio spiritualis[2], varvid med den förra avses dragningen till synden, förförelsen, frestelsen till vällust, högmod, vrede etc., medan med den senare avses de »höga» andliga anfäktelserna, trons anfäktelser. Ur denna synpunkt stå de båda anfäktelserna icke i ett motsatsförhållande till varandra, utan de förenas så att anfäktelsen omfattar även tron.

Denna inledning avser att översiktligt teckna de båda huvud-

---

Patres Graeci (förkortas härefter PG) XII, s. 287 f.; Augustinus: Sermones ad Populum, Sermo II, Migne Patres Latini (förkortas härefter PL) XXXVIII, s. 29, Dens.: De Civitate Dei, lib. XVI, cap. XXXII, Migne PL XLI, s. 510 f., Dens.: Epistola CCV, Migne PL XXXIII, s. 948, Dens.: De Sermone Domini in monte sec. Matthaeum, Migne PL XXXIV, s. 1282; Thomas ab Aquino: S. Theol. I, qu. 114, 2. Luther: W. A. 9, 590. Om Luthers användning av termen tentatio se Bühler: Die Anfechtung bei Martin Luther, s. 79 ff.; Melanchton: Loci communes s. a1 ff.; Spener: Kurze Catechismus-Predigten s. 366 ff.; Hollazius: Exam. Theolog. Acroam., s. a 536; Benzelius, J.: Repetitio Theologica, s. 365 ff.; Fresenius: Tankar om Frestelser och Anfäktningar, s. A 2 ff.; Zinzendorf: (Clemens') Auszüge aus des seligen Ordinarii Reden, GT Bd I s. 108 f., NT Bd I s. 91 ff.; Svebilius: Enfaldig Förklaring, s. 60 f.; Kaftan: Dogmatik, s. 277; Pohle-Gierens SJ: Lehrbuch der Dogmatik, I, s. 574 (hos såväl Aulén: Den allmänneliga kristna tron, som Bohlin: Evangelisk Troslära, saknas en självständig framställning av anfäktelsen); dessutom hänvisas till de gängse handböckernas framställning, jfr för luthersk teologi Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, art. Versuchung (signerad M. Kähler), Kirke-Leksikon for Norden, art. Fristelse (F. V. Andersen), Nordisk Familjebok, 1908, art. Frestelse (E. Billing), Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, art. Frestelse (N. A. Dahl); för romersk-katolsk teologi hänvisas till Lexikon für Theologie und Kirche, art. Versuchung (P. Ketter), Biblisches Reallexikon, art. Versuchung (osign.), The Catholic encyclopedia, art. Temptation (J. F. Delany), Kirchenlateinisches Wörterbuch (en ordförklaring till en mycket omfattande mängd romersk-katolska kyrkliga böcker), där temptatio översättes med 1. Versuch, Probe. 2. Versuchung; Verführung. 3. Angriff.

[2] Se nedan s. 36.

typerna av anfäktelsen i deras utformning inom romersk-katolsk och luthersk teologi. Ett dylikt förfarande är nödvändigt för förståelsen av anfäktelsen hos Rosenius. Det gäller här icke en religionspsykologisk undersökning av de psykiska funktioner, i vilka anfäktelsen förlöper — material till en sådan undersökning av Rosenius saknas icke[3] — utan vårt syfte är att begreppsmässigt fastställa anfäktelsens form, innehåll och sammanhang med den övriga teologiska begreppssfären hos Rosenius. Därför underlättas denna i och för sig immanenta uppgift, om vi orientera oss i anfäktelsebegreppets tidigare historia.

I gamla Kyrkan tänktes martyren giva sitt liv dels som ett vittnesbörd om sin tro men dels också som ett tecken på sin kärlek till Gud. I detta senare hänseende var martyriet ett tecken på ett sinnelag, som liksom Kristus gärna giver sitt liv. När Kyrkan nådde en erkänd och t. o. m. aktad ställning i det romerska riket, ersattes det blodiga martyriet av det oblodiga. Martyriet ersättes av askesen. Människan inriktar sig på att erhålla ett sinnelag, som älskar Gud och vill undertrycka och döda alla onda lustar och begärelser.[4] Allt som hindrar Gudskärleken är av ondo och till dessa hinder hör anfäktelsen. Dess karaktär belyses av några exempel, valda bland representanter för ökeneremiterna och munkfromheten, den hel. Antonius och Evagrius Ponticus. De anfäktelser, Antonius utsättes för, vilja draga hans sinne från Gud till världen. Satan frestar genom tanken på släkten och vän-

[3] Sambandet mellan den psykiska konstitutionen hos Rosenius och hans anfäktelse har uppmärksammats av LODIN: Carl Olof Rosenius i unga år, s. 268 ff., 274, 277, 281. Jfr till denna fråga hos Luther VOGELSANG: Der angefochtene Christus bei Luther, s. 10. PFISTER: Das Christentum und die Angst, ger en framställning av ångesten och därmed även i viss mån av anfäktelsen ur religionspsykologisk, historisk och »religionshygienisk» synpunkt.

[4] En introduktion till martyriets problematik i gamla Kyrkan bjuder STENDAHL: Martyr — ordet och saken, en forskningsöversikt, SvTKv 1951, s. 28 ff. De förnämsta arbetena på området äro v. CAMPENHAUSEN: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1936) och VILLER SJ-RAHNER SJ: Aszese und Mystik in der Väterzeit (1939). För härovan anlagda synpunkter se v. CAMPENHAUSEN a. a. s. 66 f., 71 ff., 95 f., VILLER-RAHNER s. 35 ff., jfr LINDBERG: Kyrkans heliga år, s. 244, LJUNGGREN: Det kristna syndmedvetandet intill Luther, s. 150 ff.

nerna, pengarna och äran, »pecuniarum et gloriae cupiditate», därefter med vällust, voluptas, och slutligen söker han skrämma honom till ren förfäran för Djävulens ohyggliga skepnad. Men Antonius uthärdar allt och avvisar Satan.[5] I en skrift av Evagrius Ponticus möta vi en sammanställning av de åtta syndiga tankar, med vilka Djävulen plågar munken. De äro: 1. frosseri (gula), 2. vällust (libido), 3. girighet (avaritia), 4. dysterhet (tristitia), 5. vrede (ira), 6. leda (desidia, acedia), 7. fåfänglig ära (inanis gloria), 8. högmod (superbia).[6] Även om denna beskrivning av anfäktelsen ännu ej tillfullo motsvarar den typ, vi ovan betecknat som kärleksanfäktelse, är det dock tydligt, att vi redan här kunna skönja vissa av dess huvuddrag. Satan vill avbryta fromhetens uppövande för att binda människan i världen.[7] Man räknar emellertid alltid med anfäktelsen såsom en väsentlig del av det kristna livet.[8] Att anfäktas är alltså i och för sig intet oroande — blott man håller stånd. Om trons anfäktelse är aldrig tal.[9]

Den kommande utvecklingen följer denna inriktning. Anfäktelsen tolkas hela medeltiden igenom såsom ett försök att draga människans kärlek från Gud till världen eller till henne

[5] Athanasius: Vita S. Antonii, Migne PG XXVI; cap. V (s. 847 A—B), capp. VIII—X, XII—XIII, LI—LIII.

[6] Evagrius Ponticus: De octo vitiosis cogitationibus, Migne PG XL, s. 1271 ff. Den svåraste tanken är enligt Evagrius acedien, sysslolöshetens leda, »qui etiam meridianus vocatur ... ac monachum sub horam quartam aggreditur; animam autem ipsam ad horam usque octavam obsidet» (s. 1274 B).

[7] Jfr Athanasius a. a. s. 847: ...»illum [Antonium] primo ex ascetica vita deducere tentavit [diabolus]».

[8] Jfr Viller-Rahner a. a. s. 119 ff.

[9] Hos Agathonicus av Tarsus förekommer en anfäktelse, som kan se ut som en trons anfäktelse. Den fromme frestas till otro. Otro tages här i betydelsen svårighet att tro på Bibelns sanning, se Faijumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus, s. 8 ff. S. 18 ff. återgiver Agathonicus de tvivel, Djävulen söker ingiva den kristne samt de skriftord, med vilka han kan drivas tillbaka. Tvivlen gälla bl. a. det kloka i att förbarma sig över sin nästa (s. 19), Guds existens (s. 19 f.), Guds omtanke om alla människor (s. 20), den yttersta domen och uppståndelsen (s. 22); Djävulen söker också driva till Gudsanklagelser (s. 24 f.). Tvivlen gälla således mer det teoretiska sanningshållandet av Bibelns utsagor i dessa punkter, icke tron i betydelsen fasthållandet av en tillräknad rättfärdighet.

själv. Den är huvudsakligen en kärlekens anfäktelse. I den mån den övervinner människan, ses den såsom en Satans frestelse till avfall; i den mån människan står emot och avhåller sig från den, ses den såsom en Guds prövning av hennes kärlek, avsedd att stärka den. Vi skola följa denna linje över Origenes—Hieronymus—Augustinus—Bernhard av Clairvaux fram till högskolastiken. Det väsentliga materialet erbjuda förklaringarna till syndafallet (Gen. 3), Abrahams anfäktelse (Gen. 22), Davids 22:a psalm, Kristi frestelser i öknen, på templet, på berget (Mt 4), sjätte bönen i Fader Vår (Mt 6), samt Passionshistorien, främst Getsemaneperikopen (Mt 26) och Kristi övergivenhet på korset (Min Gud, min Gud, varför har Du övergivit mig? Mt 27: 46).[1]

Den kristne skall i allt efterlikna och efterfölja Kristus; detta gäller även i anfäktelsens status. Därför erbjuda utläggningarna av Kristi frestelser och lidande den bästa ingången till resp. författares uppfattning om den kristnes ställning till och i anfäktelsen.

Läran om Kristi två naturer spelar i förklaringarna till Hans anfäktelser en stor roll. Kristus är både Gud och människa; oavsett övriga kristologiska spekulationer råder samstämmighet om tvånaturslärans betydelse för uppfattningen av anfäktelsen. Kristus anfäktas och lider nämligen endast till sin mänskliga natur,

[1] Utläggningar över anfäktelsen förekomma naturligtvis även annorstädes; de ovan nämnda perikoperna äro i detta hänseende emellertid loci classici. Perikopen om Jakobs kamp vid Jabbok tolkas olika. Hos Augustinus strider Jakob icke mot Gud utan mot en *ängel* och är typus Christi, som också stred och blev besegrad — av judarna, se Augustinus: De Civitate Dei, lib. XVI, cap. 39, Migne PL XLI, s. 518, Dens.: Sermones ad Populum, Sermo V, Migne PL XXXVIII, s. 52 ff., Dens.: Enchiridion ad Laurentium, cap. 59, Migne PL XL, s. 260. Hos Luther är Jakob förskjuten av Gud, det gäller predestinationsanfäktelsen (se den fortsatta framställningen) och det är Kristus, som Jakob strider emot, ehuru Kristus är dold under en mask, larva. Gud visar sig således för Jakob i fientlig gestalt, däri består anfäktelsen, Luther W. A. 44, 93 ff. Hos Rosenius är likaledes Jakobskampen en allvarlig anfäktelse. Den nämnes i art. »Några ord om de hemska twiflen på allt heligt, hwarmed somliga Guds barn plågas», Pietisten 7, s. 13: »Derföre brottas Herren med oss och bryter oss så i nattens mörker, att wi aldrig mer skola gå så rake och stolte, utan känna wår höftes-sena sliten.» Jfr P 11: 57.

icke till den gudomliga; Origenes kan tala å den efterföljande katolska traditionens vägnar när han säger härom: »Non Deum sed hominem fuisse tentatum.»[2] Han förklarar också uttryckligen, varför Johannes, i motsats till de övriga evangelisterna, icke berättar om Kristi frestelser; anledningen är, att Johannes genom att leda Kristi härkomst från Ordet, som var hos Gud (Joh. 1: 1,14), vill framställa Kristus främst såsom den människokovordne *Guden* — och Han kan icke anfäktas — medan de övriga, genom att meddela Jesu mänskliga härkomst i släkttavlorna, lägga sig vinn om att även skildra Honom såsom människa — och som sådan kan Han anfäktas.[3] Men har endast Kristi mänskliga natur anfäktats, så har alltså icke hela Kristus anfäktats. Detta ger i denna tolkningstradition åt anfäktelsen ett drag av overklighet och meningslöshet. Kristus låter sig föras omkring av Satan — av fri vilja och med överlägsen styrka. Det är betecknande, hur Origenes eliminerar den stötesten för den fromma tanken, som ligger i bibelordets berättelse om hur *Satan förde Kristus* upp till templets tinnar; förklaringen ges med tvånaturslärans hjälp: Kristus »sequebatur plane quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens»[4], en förklaring som också Thomas ab Aquino upptar[5]. Denna uppfattning av Kristi anfäktelser beror på den gudsbild, som ligger bakom kristologien. Gud är det evigt oföränderliga varat. Det är ett under att denne Gud i Kristus har kommit ned till jorden, men det är en omöjlighet att tänka sig Honom bliva

---

[2] Origenes: Homiliae in Lucam, Homilia XXIX, Migne PG XIII, s. 1876 A (frestelseberättelsen).

[3] Ibidem, B.

[4] Ibidem, Homilia XXXI, s. 1879 B. Samma förklaring ger Hieronymus: Commentaria in Evangelium Matthaei, Migne PL XXVI, s. 31 D; i Kristi svar till Satan: »Non in solo pane vivit *homo*» ser Hieronymus en Kristi egen antydan om att det blott var Hans mänskliga natur som frestades. Den skarpa åtskillnaden mellan Kristi båda naturer framträder klart i Dens.: Expositio quattuor Evangeliorum, Migne PL XXX, s. 542 A: »Hic ostendit verum Deum et verum hominem: homo quem tentat diabolus, Deus est, cui angeli ministrabant.»

[5] Thomas ab Aquino: S. Theol. III, qu. 41, 1, ad 2.

anfäktad. »Deus tentari non potest.»[6] Såsom en »athleta» går Kristus genom alla anfäktelser. Detta präglar också utläggningarna av Psalm 22[7] liksom av hela Passionshistorien[8]. Till sin mänskliga natur lider Kristus, men med oföränderligt, upphöjt lugn besegrar Hans gudomliga natur alla anfäktelser. Anfäktelsen får härigenom just sin mycket deciderade prägel av Satans försök att locka till avfall från Gud, vända sinnet och hjärtat från Gud till världen. Att detta icke skulle lyckas med Gud själv borde ju stått klart från början; Origenes kan därför föraktfullt rent ut beskylla Satan för okunnighet.[9]

Satans anfäktelser av Kristus äro alltså egentligen i sig själva alldeles meningslösa. Gud kan icke falla från sig själv. Men frågar man efter anledningen till att Kristus på detta sätt utsattes för

[6] Origenes a. a. Homilia XXIX, Migne PG XIII, s. 1876 B.

[7] Origenes: Ex Commentariis in Psalmos, Psalmus XXI (obs!), Migne PG XII, s. 1254 erbjuder intet nämnvärt för vårt ändamål. Hieronymus åtskiljer här tydligare Kristi två naturer, Breviarium in Psalmos, Psalmus XXI, Migne PL XXVI, s. 879; Kristus ropar på ett ställföreträdande sätt för sina trogna. Hos Augustinus tjänar Kristus här den gamla människan, vars dödlighet Han bär. Den gamla människan är korsfäst med Kristus (confixus est cruci cum illo), Enarrationes in Psalmos, Psalmus XXI, Migne PL XXXVI, s. 167. Orden i v. 7: vermis et non homo, låter Augustinus syfta på Kristi två naturer: »Unde non homo? Quia Deus» (ibidem s. 174). Samma totalsyn behärskar utläggningen hos Petrus Lombardus: Kristus talar för sin kropp Kyrkan, Commentarium in Psalmos, Psalmus XXI, Migne PL CXCI, s. 226 f. Här tjänar också tanken på den förestående uppståndelsen till att förtaga lidandet dess allvar, ibidem s. 227: »Sed non vere timebat Deus pati, tertia die resurrecturus.» Denna tanke möter också hos Bernhard, se nedan s. 29.

[8] Origenes: Commentariorum Series in Matthaeum, Migne PG XIII, s. 1743 B, där Kristus vändas i Getsemane »non ... secundum substantiam divinam et impassabilem, sed secundum naturam humanam ejus et infirmam»; samma tolkning av korslidandet, ibidem s. 1787 A. Jfr Bernhard av Clairvaux: Sermones de Tempore, in Dominica Palmarum, Sermo III, Migne PL CLXXXIII, s. 262 B—C.

[9] Origenes: Homiliae in Lucam, Homilia XXXI, Migne PG XIII, s. 1881 B. Hieronymus ironiserar över Djävulen, som i sitt högmod trodde, att Kristus var tvungen att följa honom till de olika frestelseplatserna, vilket Kristus ju gjorde av fri vilja, Commentariorum in Evangelium Matthaei libri IV, lib. I, cap. V, Migne PL XXVI, s. 31 D. Jfr Thomas ab Aquino: S. Theol. qu. 41, 1, ad 1, ibidem ad 2.

anfäktelser, som egentligen för Honom inga anfäktelser voro, blir svaret: visserligen är det för Gud omöjligt att anfäktas, men eftersom det för människan är omöjligt att undgå anfäktelse[1], har Kristus ändå gått genom dessa vedervärdigheter — ur mänsklig synpunkt sett — *för att giva människan ett exempel att efterfölja*. Kristi anfäktelser skola tjäna den anfäktade människan till lärdom. Såsom hon i allt söker efterlikna Kristus, så skall hon göra det också i anfäktelsen. Här är Kristus den store *läraren* till dygdens uppövande och särskilt den dygd, varmed Han besegrade frestelserna och lidandet: ödmjukheten, humilitas.[2] Ty även människan består liksom Kristus av ett högre och ett lägre.

---

[1] Denna grundtanke utlägges i allmänhet i samband med Job 7: 1. Se Origenes: Libellus de Oratione, Migne PG XI, s. 531 A, Dens.: Commentariorum Series in Matthaeum, Migne PG XIII, s. 1745 A, Dens.: Homiliae in Exodum, Homilia V, Migne PG XII, s. 328 C, Augustinus: Sermones ad Populum, Sermo CCCXVIII, Migne PL XXXVIII, s. 1439, Sermo CCX, ibidem s. 1050, Bernhard av Clairvaux: Sermones de Tempore, in Psalmum XC, Qui habitat, Sermo V, Migne PL CLXXXIII, s. 196 A, ibidem Sermo XIV, s. 240 C.

[2] Origenes: Commentariorum Series in Matthaeum, Migne PG XIII, s. 1742, C—D (Kristi ödmjukhet i Getsemane) liksom Hieronymus: Commentaria in Evangelium Matthaei lib. IV, cap. XXVI, Migne PL XXVI, s. 198 A, samt ibidem lib. I, cap. V, s. 31 C (ökenfrestelsen övervanns »humilitate ... non potentia»). Augustinus: Enarrationes in Psalmos, Psalmus XC, Migne PL XXXVII, s. 1159: »Ideo tentatus est Christus, ne vincatur a tentatore christianus. Ille quippe magister in omnibus tentari voluit, quia tentamur.» Se Dens.: ibidem Psalmus LXII, Migne PL XXXVI, s. 758, Sermones ad Populum, Sermo CCCXVIII, Migne PL XXXVIII, s. 1439. Petrus Lombardus: Commentaria in Psalmos, Psalmus XC, Migne PL CXCI, s. 847 B: »Sicut enim ille prior tentatus, tentamenta diaboli humilitate superavit, ita nos eumdem vincere docuit et dedit, quem vincere possumus, si Christum imitari volumus, non in deitate, vel potentia, vel mirabilibus, sicut voluit primus homo, sed in eo quod factus est pro nobis, id est in humilitate ...» Bernhard av Clairvaux: In Psalmum XC, Qui habitat, Sermo VI, Migne PL CLXXXIII, s. 197 f. (ökenfrestelserna), ibidem Sermo XIV, s. 242 B—D, Dens.: In Dominica Palmarum, Sermo II, Migne PL CLXXXIII, s. 257 D, Dens.: In Feria IV hebdomadae sanctae Sermo — de passione Domini, Migne PL CLXXXIII, s. 264 B, ibidem s. 269 A: att tänka på Kristi lidande på korset »facit ergo mihi fortitudo, facit similitudo, sed si accesserit etiam imitatio, ut sequar vestigia ejus». Thomas ab Aquino: S. Theol. III, qu. 41, 1; qu. 41, 2, ad 1.

Petrus Lombardus skiljer, i anslutning till syndafallsberättelsen, mellan tre delar inom människan, motsvarande ormen, kvinnan, mannen: genom sensualis motus animae (ormen) kommer frestelsen, förleder inferior portio rationis (Eva), som i sin tur förleder superior rationis portio (Adam).[3] Men liksom Kristus i sin gudomliga natur ägde medlet att motstå varje frestelse, så äger den kristne i sin motsvarande högre natur samma medel, naturligtvis hela tiden med nådens bistånd.[4]

Vari består då själva anfäktelsen?

Anfäktelsens väsen tolkas genomgående i linje med den tolkning vi funnit hos munkfromheten. Typexemplen äro Kristi frestelser: i öknen frosseri (gula), på templet fåfänglig ära (vana gloria), på berget girighet (avaritia). Bakom dem alla ligger emellertid ursynden, högmodet (superbia).[5] Satan vill alltså draga

---

[3] Petrus Lombardus: Sententiarum libri IV, lib. II, dist. XXIV, 7, Migne PL CXCII, s. 703. Jfr ibidem dist. XXI, 5, s. 696.

[4] Augustinus: De correptione et gratia, cap. XI, Migne PL XLIV, s. 936.

[5] Origenes: Homiliae in Lucam, Homiliae XXIX—XXXI, Migne PG XIII, s. 1874 ff. Dens.: Homiliae in Exodum, Homilia V, Migne PG XII, s. 328 f. skiljer mellan tentatio in actibus et in fide. Det är dock icke fråga om någon trons anfäktelse, sådan vi möta den hos Luther, utan om samma tvivel på Bibelns sanning, som vi funno hos Agathonicus av Tarsus (ovan s. 18 not 9); dessutom läggs huvudvikten vid den kristnes svårigheter att förklara vissa trosfrågor, t. ex. Treenigheten, för icke troende. Men den troende skall stå fast: »Sed tu fixus esto, nec dubites de hujusmodi fide, sciens quia Deus tibi ostendit hanc fidei viam» (s. 329 A). Hieronymus: Commentaria in Evangelium Matthaei, lib. I, cap. V, Migne PL XXVI, s. 31 f. möter ovan angivna tolkning av Kristi tre frestelser, liksom Dens.: Expositio quattuor Evangeliorum — in Matthaeum, Migne PL XXX, s. 541 f., där Kristi frestelser parallelliseras med Adams; där Adam föll, segrar Kristus. Om Augustini tolkning se nedan s. 25. Petrus Lombardus: Commentarium in Psalmos, Psalmus XXX, Migne PL CXCI, s. 302 f.: »Per cupiditatis portam tentavit [diabolus] primo Christum tribus modis, scilicet gula, avaritia et vana gloria.» Observera här hur begärelsen, cupiditas, ses såsom »porten» till alla tre frestelserna. Petrus Lombardus fortsätter ibidem: »Quam portam cum invenisset clausam, postea tentavit eumdem, per timoris passionis, et ita per easdem portas tentat omnes sanctos.» Denna tanke — att Satan i besvikelse över den ringa framgången med de tre frestelserna återkommer och anfäktar med fruktan för lidandet — finns, ehuru ej verbaliter, i skildringen av den hel. Antonii frestelser: de

kärleken från Gud till denna världens goda, till maten, till äran, till pengarna. Anfäktelsen är i själva verket en mätare på människans *kärlek*. Den avslöjar, vem människan älskar mest, Gud eller världen. I anfäktelsen visar det sig »si autem amatores voluptatis sumus magis quam amatores Dei», säger Origenes.[6] En förutsättning är givetvis, att människan tänkes ha möjlighet att stå den emot. Den sjätte bönen är just en bön att icke *falla* för frestelsen — möta den måste alla, men genom att bedja denna bön utbeder man sig kraft att stå emot.[7] Här framträder starkt anfäktelsens karaktär av såväl frestelse som prövning, såväl tentatio seductionis som probationis. Ty Satan vill draga människans kärlek från Gud till världen, men Gud kan genom samma anfäktelse pröva människans kärlek, äktheten i hennes kärlek. Det är ur denna synpunkt Origenes kan beteckna anfäktelsen såsom nyttig, ty den visar, huru mycket av människan själv, som finns kvar vid sidan av Gud i hennes själ.[8] Den möjliggör alltså en registrering av hur pass förvandlad människan är av nåden. För framtiden blir denna tanke viktig. Vi skola möta den hos Zinzendorf.[9] Överhuvudtaget råder samstämmighet om uppfattningen av anfäktelsens nytta. Så länge människan icke giver den sitt samtycke, tjänar den till att öva hennes dygd, främst ödmjukheten; Petrus Lombardus säger: »Tentatio autem cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis.»[1]

---

började med frestelse till otukt och slutade med frestelse till fruktan för döden (jfr ovan s. 18). Samma tankegång återfinnes hos Bernhard: Sermones de Tempore, in Psalmum XC, Qui habitat, Sermo XIV, Migne PL CLXXXIII, s. 242 C, samt hos Luther, W. A. 37, 304. Om anfäktelsen hos Bernhard se vidare a. a. Sermo VII, s. 205 ff. Thomas ab Aquino benämner Kristi frestelser cibus, inanis gloria, concupiscentia, S. Theol. III, qu. 41, 4.

[6] Origenes: Homiliae in Lucam, Homilia XXX, Migne PG XIII, s. 1877 B.

[7] Origenes: Libellus de Oratione, Migne PG XI, s. 535.

[8] Ibidem s. 543 B. Sjätte bönen utlägges i sin helhet ibidem s. 530 ff.

[9] Jfr nedan s. 68.

[1] Petrus Lombardus: Collectaneorum in Epistolam II ad Corinthios, Migne PL CXCII, s. 84. Jfr Bernhard: Sermones de Tempore, in Quadragesimo, Sermo V, Migne PL CLXXXIII, s. 179 B. Om Augustinus se Ljunggren: Det kristna syndmedvetandet intill Luther, s. 195.

Med den ställning Augustinus äger är det naturligt, att hans tolkning av anfäktelsen skulle bli betydelsefull för den följande utvecklingen. Därför är det för vårt syfte viktigt att notera, att anfäktelsen hos Augustinus helt domineras av uppfattningen av Gudskärleken resp. självkärleken och världskärleken. Hos Augustinus innebär anfäktelsen, att människan frestas att övergiva Gud och giva sin kärlek åt världen eller sig själv. Syndafallet i Paradiset bestod just i att Adam började älska sig själv, »amare quod suum est».[2] Sedan dess kämpa Gudskärleken och världskärleken om människans sinne: »Amores duo in hac vita secum in omni tentatione luctantur, amor saeculi, et amor Dei.»[3] Kristi tre frestelser voro icke blott voluptas, superbia, curiositas utan stegras till *begärelse* till dessa ting, *desiderium* carnis, *desiderium* oculorum, *ambitio* saeculi.[4] Anfäktelsen karakteriseras alltså helt av att åtrån, begärelsen efter världen söker stöta bort kärleken till Gud. Men såsom tidigare, och i enlighet med vår i början gjorda definition, kan anfäktelsen ses både såsom en frestelse till avfall från Gud, verkad av Satan, och såsom en prövning från Gud med Satan som mellanhand. Därför är den också nyttig, ty den är ett medel för människan att lära känna sig själv — »quia nescit se homo, nisi in tentatione discat se».[5] Den är också nyttig som en övning i dygden. Abrahams anfäktelse var just på detta sätt till nytta för honom, emedan han fick lära sig att icke sätta Guds gåvor (Isak) före Gud själv. Det är också be-

---

[2] Augustinus: De Genesi contra Manichaeos libri II, lib. II, cap. 16, Migne PL XXXIV, s. 208. Jfr Ljunggren a. a. s. 189.

[3] Augustinus: Sermones ad Populum, Sermo CCCXLIV, Migne PL XXXIX, s. 1512.

[4] Augustinus: In Epistolam Joannis ad Parthos, Tract. II, cap. II, 14, Migne PL XXXV, s. 1996 f. (desiderium-tanken). Såsom voluptas, superbia, curiositas (obs: ordningen enl. Luk. 4) betecknas frestelserna i Enarrationes in Psalmos, Psalmus VIII, Migne PL XXXVI, s. 116, De vera Religione, Migne PL XXXIV, s. 153. Jfr Enchiridion ad Laurentium, cap. LXVIII, Migne PL XL, s. 264 f., Dens.: Confessiones, lib. X, cap. XXX ff., Migne PL XXXII, s. 796 ff. Jfr Anrup: Augustinus' lära om arvsynden, s. 85 ff.

[5] Augustinus: Sermones ad Populum, Sermo II, Migne PL XXXVIII, s. 29.

lysande att se, hur hos Augustinus denna anfäktelse alltså är en Guds prövning, men väl att märka icke av Abrahams tro utan av hans kärlek: det gällde alltså, vem Abraham älskade mest, Gud eller Isak, Gud eller sitt eget, sin son.[6] För att belysa kontrasten kan redan nu upplysas om Luthers tolkning av Abrahams anfäktelse: den gäller hos honom Abrahams tro på Guds löftesord, att av Isak skulle födas ett helt folk, ur vilket Frälsaren skulle framträda. När Gud befaller Abraham att offra Isak, kommer Gud för Abraham att tala mot sig själv; anfäktelsen består i en contradictio promissionis.[7] Hos Luther är — som vi snart skola se — hela anfäktelsens problematik beroende av Guds löftesord; hos Augustinus domineras den av kärlekstanken.

Men att anfäktelsen — i sig själv ond — kan tjäna Guds syften, och bliva till kärlekens prövning, vändes stundom därhän, att även syndafallet tjänat till godo. Här finnes *tanken på syndafallet, insatt i ett uppenbarelseekonomiskt sammanhang*. Redan hos Ambrosius möter tanken på syndafallet såsom en förberedelse till Kristi ankomst. Syndafallet har alltså det goda med sig, att Kristus har kommit, att Guds barmhärtighet i Honom har uppenbarats mer än förut. Ambrosius säger: »Propter me Christus mortem gustavit. Fructuosior culpa quam innocentia. Innocentia arrogantem me fecerat, culpa subiectum reddidit.»[8] Detta uttalande är för oss av särskilt intresse, eftersom Rosenius återger det i Pietisten: »Skulden är rikare på frukt än oskyldigheten. Den sednare hade gjort mig förmäten, men min skuld gjorde mig åter

---

[6] Ibidem. Abrahams anfäktelse behandlas även De Civitate Dei, lib. XVI, cap. XXXII, Migne PL XLI, s. 510 ff., där den gives en mer om Luthers tolkning erinrande förklaring; dess syftemål är »pia ejus [Abrahae] obedientia probaretur». Därför är tentatio icke blott av ondo utan även av godo: »Neque enim omnis est culpanda tentatio: quia et gratulanda est, qua fit probatio.» Ibidem s. 511: Abraham trodde på Isaks uppståndelse från döden — en tanke, som återkommer hos Luther: W. A. 43, 204, 10—29.

[7] Luther: W. A. 43, 203, 34.

[8] Ambrosius: De Iacob et vita beata libri II, lib. I, 21, Migne PL XIV, s. 607. Jfr Huhn: Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius, s. 91 f., som s. 92 belägger samma tanke hos Irenaeus.

ödmjuk.»[9] En besläktad tanke möter flerstädes hos Augustinus, ehuru återhållsamheten hos honom på denna punkt är ganska markerad. I allmänhet förklarar han den första synden så, att Gud ville visa hur mycket gott, som kom av Hans gratia och hur mycket ont, som kom av människans superbia.[1] Det är alltså en *lärdom* mänskligheten gör: det är bättre att hålla stånd mot frestelsen, *såsom Kristus gjorde det*. Att syndafallet öppnade vägen för Kristus är därför enligt Augustinus betydelsefullt såtillvida, att människan nu i Honom har fått en förebild, en lärare, ett exempel att följa, så att hon kan stå emot frestaren. Augustinus kan med tacksamhet tänka på syndafallet, emedan Gud då gav mänskligheten Kristus såsom lärare och kraft — ur den synpunkten uppenbarar Gud sin barmhärtighet, misericordia, i syndafallet.[2] När Luther[3] och senare Rosenius i syndafallet se något

[9] Pietisten 3: 143, citerat under rubriken »Strödda yttranden af några bland Kyrkofäderna».

[1] Augustinus: De Civitate Dei, lib. XIV, cap. XXVII, Migne PL XLI, s. 435 f.; Dens.: De Genesi ad Litteram, lib. VIII, Migne PL XXXIV, s. 384.

[2] Augustinus: Enarrationes in Psalmos, Psalmus LXI, 20, Migne PL XXXVI, s. 743 f., där uppenbarelsen av Guds potestas och Hans misericordia ses såsom genomgående hela Skriften och även såsom principen för den enskildes utveckling, så att tentatio skall lära honom att se Guds misericordia: »... qui dat potestatem tentatori, ipse tentato praebet misericordiam ... Noli ergo timere permissum aliquid facere tentatorem; habes enim misericordissimum Salvatorem. Tantum permittitur ille tentare quantum tibi prodest, ut exercearis, ut proberis.» Jfr Dens.: De Sermone Domini in monte, lib. II, cap. IX, 34, Migne PL XXXIV, s. 1284. Petrus Lombardus svarar ytterst försiktigt på frågan, »quare Deus permisit hominem tentari, sciens eum esse casurum: quia praevidit quid boni de malis eorum esset facturus ... Posset Deus voluntatem eorum [Adae et Heuae] vertere in bonum, quia omnipotens est; posset revera. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit, non debimus plus sapere quam oportet», Sententiarum libri IV, lib. II, dist. XXIII, Migne PL CXCII, s. 700.

[3] Luther: W. A. 42, 108, 12 ff. beröres frågan om syndafallets orsak: »tum fiet, ut et deploremus hanc nostram conditionem, et suspiremus ad Christum medicum nostrum, qui in hoc a Patre est missus, ut quae Satan per peccatum mala nobis inflixit, ea per ipsum sanentur, et nos restituamur in amissam et aeternam gloriam». Att denna återställelse, restitutio, sker genom syndaförlåtelsen, som vanns av Kristus på korset, framgår av förklaringen till I Mos. 3: 15, W. A. 42, 142, spec. rad 10—18: »In eo autem sol consolationis antea

gott, beror detta på, att syndafallet enligt dem öppnade vägen för Kristus såsom försonare, såsom lidande på ett för hela mänskligheten ställföreträdande sätt. Hos dem är det syndernas förlåtelse genom Kristus som är uttryck för Guds misericordia. Även i detta hänseende referera olikheterna i tolkningen av syndafallsberättelsen till grundstrukturen hos de olika anfäktelsebegreppen. Enligt Augustinus stärker Kristi ankomst förutsättningarna för den kristna människans uthållighet i kärleken till Gud. Hos Luther och Rosenius[4] uppenbarar den Guds förlåtelse och föder så tron.

Hos Bernhard av Clairvaux når kärleksmotivet sin höjdpunkt. Kärleken till det jordiska avvisas[5] och kärleken till Gud når en intensitet som icke tidigare[6]. Människans kärlek till Gud väckes och näres därigenom, att hon ser den gudomliga kärleken, vars högsta uppenbarelse är Kristus på korset. Därför kommer bilden av den Korsfäste att stå i centrum för hennes betraktelse. Hennes genkärlek till Kristus växer, ju mer hon försänker sig i betraktandet av denna bild.[7] Också hos Bernhard måste den kristna människan tåla anfäktelser, men hennes sätt att undgå att falla för dem är att fly till Kristus på korset.[8] Där är salighet. Denna tanke är

---

quasi tenebris quibusdam caliginosarum nubium involutus supra nubes attollitur, et iucundissimo lumine territa corda aspicit: Quod Adam et Heua non solum non audiunt sibi maledici sicut serpenti, Sed quod audiunt se constitui tanquam in acie contra damnatum hostem idque spe auxilii, quod eis laturus sit Filius Dei, Semen mulieris. *Hic igitur remissio peccatorum et plenaria receptio in gratiam Adae et Heuae ostenditur tanquam absolutis a culpa et redemptis a morte, tanquam liberatis iam ex inferno et illis pavoribus, quibus in conspectu Dei tantum non occisi sunt*» (kurs. här).

[4] Se nedan kap. VI, s. 201 f.

[5] Bernhard: Sermones de Tempore, in Psalmum XC, Qui habitat, Sermo XI, Migne PL CLXXXIII, s. 226 f., ibidem Sermo XIV, s. 241.

[6] Huvudkällan är här Bernhard: Sermones in Cantica Canticorum, Migne PL CLXXXIV.

[7] Bernhard: Sermones de Tempore, in Feria IV hebdomadae sanctae Sermo, Migne PL CLXXXIII, s. 263 ff., nr 4, 8—11, 13—14; observera teckningen av den saliga smärtan i lidandet, omfamningen och kyssen, s. 270 C—D.

[8] Bernhard: Sermones de Tempore, in Psalmum XC, Qui habitat, Sermo IX, Migne PL CLXXXIII, s. 220 B.

viktig. Den vittnar nämligen om i vad mån Kristi korslidande uppfattas som ett verkligt lidande. För Luther var det så — som vi strax skola se. Men för Bernhard öppnar sig himmelens sällhet i den kärlek, som Kristus uppenbarar på korset. Själva lidandet mister sitt djupa allvar. Bernhard låter Palmsöndagens jubel och glädje vid intåget i Jerusalem samverka med den på korset manifesterade kärlekens sötma och den nära förestående uppståndelsen därhän, att hela Passionshistorien förlänas en stämning av spänd, nästan ivrig väntan på den stora segern på Påskdagen. »Mirabilis passio tua, Domine Jesu!» utropar Bernhard inför korset.[9] Ingenting vill han hellre anbefalla för all världen än att bevara i åminnelse Kristi överflödande ljuvlighet, »memoriam abundantiae suavitatis ejus».[1] På samma sätt skall den kristna människan i alla anfäktelser se framåt, genom betraktelsen av Kristi bild fylla sin själ med en av innerlig kärlek till Honom präglad längtan till slutmålet, saligheten, beatitudo.[2] Med det dominerande inflytande, som Bernhard hade, är det ej förvånande, att den kristendomstyp han företrädde skulle komma att spela en mycket stor roll. Den avgörande ställning, som här tillerkännes Gudskärleken, skola vi — som nämnts — finna spår av inom både pietism och herrnhutism.

Emellertid kan den troendes kärlek till Gud anfäktas även på annat sätt än vad som här ovan tecknats. Anfäktningen behöver nämligen icke mer träffa kärlekens riktning — frågan gäller icke mer om kärleken drages från Gud till världen eller människan själv — utan kärleken kan anfäktas så, att den troende antingen icke erfar den i sitt hjärta eller också menar, att den

---

[9] Ibidem s. 263 C.

[1] Ibidem s. 263 B.

[2] Bernhard: Sermones de Tempore, in Dominica Palmarum, Sermo I, Migne PL CLXXXIII, s. 255 B, ibidem Sermo III, s. 262 C. Dens.: In Feria IV hebdomadae sanctae Sermo, Migne PL CLXXXIII, s. 263 B, där Bernhard redan på onsdag i Stilla veckan hoppfullt ser fram mot uppståndelsen och uppmanar bröderna till att göra detsamma med »magnalia alacritate et aviditate spiritus». Dens.: In Psalmum XC, Qui habitat, Sermo VII, Migne PL CLXXXIII, s. 200 D.

icke når sitt mål, Kristus. Det är främst inom *mystiken* vi finna denna form av kärlekens anfäktelse. Här odlades nämligen särskilt den fromhet, som hämtade näring ur tanken på förhållandet mellan Kristus och själen såsom ett förhållande mellan brudgum och brud, i enlighet med Höga Visans ord. Den förnämsta representanten för denna riktning är den hel. Theresia, vars huvudverk El castillo interior[3] skildrar det mystiska livets utveckling hän mot en allt innerligare Gudskärlek; den *själens torka* (Trockenheit), som människan i början känner, är intet annat än kärleken, som ännu inte får tillträde till Konungens gemak utan först länge måste öva sig i *ödmjukhet* (Demut)[4]. Theresia ser själens utveckling såsom människans inträde i »Själens borg», som består av sju våningar. Först i den sjunde sker den fullkomliga föreningen med Kristus, Brudgummen. Under vandringen genom de övriga erfar själen ömsom kärlekens och längtans sötma, ömsom övergivenheten, ensamheten, skilsmässan från Kristus. I dessa senare sammanhang talar Theresia om anfäktelser. Det är hela tiden kärleken, som anfäktas så, att den icke förnimmes i själen eller också icke menar sig nå in till Brudgummen. Theresia visar på den rike ynglingen (Mt 19: 16 ff.)[5] och manar människan att vända sin kärlek från allt annat för att vinna det, som överstiger allt, nämligen Kristus. Kärleken lösgöres så för att fästas vid Kristus. Men Kristus möter icke alltid själens kärlek. Ännu i »sjätte våningen» håller Han sig fördold, för att så in-

---

[3] Lätt tillgänglig i tysk översättning: Die Seelenburg der heil. Theresia von Jesu, till vilken hänvisas. För den tyska medeltidsmystiken och särskilt Jesu hjärta-fromheten, som principiellt ligger på samma plan, se Richstätter SJ: Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Dessutom hänvisas till följande framställningar: Mager OSB: Mystik als Lehre und Leben; Garrigou-Lagrange OP: Mystik und christliche Vollendung; Zimmermann SJ: Lehrbuch der Aszetik. En allmän framställning av mystiken giver Feckes: Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben.

[4] Theresia: Seelenburg s. 49 f. S. 50: »O Demut, o Demut! Ich weiss nicht, welche Versuchung ich in dieser Hinsicht habe; ich kann so schwer von der Ansicht abstehen, dass es jenen ein wenig an Demut fehlt, die sich wegen Trockenheiten beim Gebete so sehr beklagen.»

[5] Theresia: Seelenburg s. 49.

tensifiera själens längtan till Honom. »Die Seele ist bereits entschlossen, keinen anderen Bräutigam zu nehmen; allein der Bräutigam achtet nicht auf ihr grosses Verlangen, jetzt schon die Vermählung mit ihr zu feiern. Er will, dass sie noch inniger danach verlange und ihr dieses Gut, das alle Güter übersteigt, etwas koste ... Mein Gott, welch eine Unsumme von Leiden, innerer und äusserer Art, muss doch die Seele auf sich nehmen, bis sie in die siebente Wohnung eingeht!»[6] Theresia nämner några av de lidanden, som denna längtan för med sig — människors förtal, sjukdomar, en biktfaders oförstånd i sin ämbetsutövning (han förväxlar nämligen själens av längtande kärlek förvirrade tillstånd med den förvirring, som alltid råder i en själ, som icke begynt nådeslivet — att betjänas av en sådan präst är andlig tortyr för själen).[7] Ju längre bort från Gud människan tycker sig komma, dess mer plågas hon av sina synder.[8] Hon är ju ännu icke helt förvandlad även om hon strävar att bli det.[9] Den enda vägen ut ur dessa svåra perioder är att blott vänta på Guds plötsliga hjälp. »Kurz, es gibt in dieser Bedrängnis kein anderes Mittel als zu harren auf die Erbarmung des Herrn, der unerwartet mit einem einzigen Worte oder durch irgendeinen herbeigeführten Zufall alles so plötzlich verscheut, als wäre in der Seele keine trübe Wolke gewesen; sie ist jetzt ganz von der Sonne durchleuchtet und findet um so grösseren Trost.»[1] Förvirringen ökar ju närmare föreningen med Kristus hon kommer. Brudgummen intensifierar nämligen hennes längtan på de mest oväntade sätt; hon känner sig »auf das lieblichste verwundet», söker tröst hos Brudgummen för denna »jedoch liebliche und süsse Pein, der sie

---

[6] Ibidem s. 117.

[7] Ibidem s. 118 ff. S. 122 f. jämställer Theresia dessa biktbarnets kval »mit den Peinen der Verworfenen in der Hölle». Jfr härtill Luthers uppfattning om descensus ad inferos, nedan s. 39. Skillnaden är, att Theresia alltid äger kärleken i hjärtat även i den svåraste pinan; Luther saknar detta själens refugium. Jfr Garrigou-Lagrange a. a. s. 165 f.

[8] Theresia: Seelenburg s. 122.

[9] Denna fullkomlighetssträvan präglar helt mystiken, liksom även den tidigare utvecklingen, jfr den ovan s. 30 not 3 angivna litteraturen.

[1] Ibidem s. 123.

sich, wenn sie auch wollte, nicht entledigen könnte».[2] Vi skola finna spår av denna anfäktelse hos Rosenius.

Det är mot denna utveckling man förstår något av den fasa, med vilken Luther upptäckte, att han i klostret ansattes av anfäktelser, som han förgäves letade efter i den tidigare traditionen.[3] Hittills ha vi mött anfäktelsen väsentligen som en kärlekens anfäktelse. Men hos Luther bryter trons anfäktelse fram med väldig kraft.[4]

---

[2] Ibidem s. 126.

[3] Jfr Vogelsang: Der angefochtene Christus bei Luther, s. 15 ff. Enligt Vogelsang har termen tentatio före Luther brukats enbart i den betydelse, som hos Luther täckes med tentatio carnalis (se nedan), varför Augustinus, Bernhard och skolastiken stå främmande för vad Luther förstod under tentatio spiritualis, ibidem s. 16 ff., jfr Bring: Dualismen hos Luther, s. 56, Bühler: Die Anfechtung bei Martin Luther s. 151 f. Om Luthers användning av termen tentatio under de olika tidsskedena av hans utveckling, se Bühler a. a. s. 79 ff.

[4] En översikt av *anfäktelsebegreppets behandling inom Lutherforskningen* är här av nöden. För frågans tidigare behandling — fr. o. m. Th. Harnack t. o. m. Karl Holl — hänvisas till Pinomaa: Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers, s. 80—83. Från att mer i förbigående ha omnämnts eller behandlats har anfäktelsebegreppet alltmer tilldragit sig uppmärksamheten, så att det nu äger fullt tillerkänd hemortsrätt inom Lutherforskningen och klart angives såsom ett för förståelsen av Luthers teologi väsentligt begrepp. Söderblom har i Humor och melankoli och andra Lutherstudier (1919) givit det en framställning, dock icke ur systematisk utan psykologisk synpunkt. Uppmärksamheten riktades dock i eminent grad härigenom på Luthers anfäktelsebegrepp, och i de flesta senare Lutherframställningar återfinna vi det i mer eller mindre utförlig behandling (jfr Lindroth: Lutherrenässansen i nyare svensk teologi, 1941, där den anfäktelsen berörande problematiken vidröres flerstädes, exempelvis s. 12 f., 23 f., 40 ff., 80, 94). Ljunggrens Synd och skuld i Luthers teologi (1928) ger många av de bärande tankarna i det lutherska anfäktelsebegreppet, om ock icke i deras inbördes systematiska sammanhang på ett fullständigt sätt ordnade: Ordets oundgänglighet för den anfäktade (s. 51 f.), den inneboende syndens anfäktelse (s. 277, 423), den med problematiken Deus absconditus — Deus revelatus förenade anfäktelsen (s. 72 ff., 459 f.), varvid vi särskilt lägga märke till *draget av underlighet i Gudsbilden,* det nominalistiska draget av oberäknelighet (s. 76 f., 272). Aulén: Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden (2:a uppl. 1941, vartill hänvisas; 1:a uppl. kom 1927) nämner anfäktelsen i huvudsak i samband med problemkomplexet Deus absconditus — Deus revelatus (s. 225 ff.),

Denna anfäktelse har sin grund i Luthers uppfattning av den kristnes ställning såsom på en gång rättfärdig och syndare, simul

varvid vi särskilt observera, huru förf. hävdar, att *Luther ser Deus absconditus även in revelato* och huru detta grundar den outrannsaklighet, den underlighet i Gudsbilden, som vi funnit hos LJUNGGREN (s. 233); vidare beröres anfäktelsen vid avhandlandet av dualismen (s. 208 ff.) och Andens inneboende (s. 237 f.). BRING *inordnar den under dualismen mellan Kristus och Satan* och tillvaratager därmed en för Luther utomordentligt typisk tankegång: anfäktelsen, i sig själv så svår och plågsam, är ett vittnesbörd om att Kristus är närvarande och i människan strider mot Satan (Dualismen hos Luther, 1929, s. 62). BRING betonar, att anfäktelsen för Luther icke främst var »papisternas» lägre, d. v. s. köttsliga anfäktelse utan de högre, andliga (s. 56), som uppkomma när Satan anklagar människan för synd genom lagen och visar henne på Guds vrede (s. 53—66). VOGELSANG för dessa tankar vidare i sitt mycket betydelsefulla arbete Der angefochtene Christus bei Luther (1932), där anfäktelsen får sin djupaste motivering utifrån *den kristnes förening med Kristus*. Såsom lem i Kristi pinade kropp måste den kristne uthärda anfäktelser (s. 12 f., 23, 56 f., 61, 64, 74 f.); att anfäktas är *normalt* (s. 10, 61). De svåraste anfäktelserna äro icke de, som Satan ger genom förnuft, kött och lagens anklagelser (s. 26, 62), ty de övervinnas genom tron på syndernas förlåtelse genom Kristus, i Ordet (s. 11, 58, 62, 84) utan Gudsövergivenhetens, predestinationsanfäktelsen, ovissheten om man är av Gud utvald till evigt liv (s. 32, 34, 44 f., 61, 64). Denna övervinnes endast genom att man, såsom Kristus på korset, lider den, tål den och så går genom den med Kristus till uppståndelsen (s. 64—79); ty hur svår anfäktelsen än är, äger man Guds *löftesord*, att Han en gång skall frälsa från alla vedervärdigheter (s. 63). Den mogne Luther hänvisar här alltid till *Dopets* Sakrament som visshetsgrund för utkorelsen (s. 85).

Så företar PINOMAA en systematisering av anfäktelsebegreppet, som ligger helt i linje med den föregående utvecklingen: *Syndanfäktelsen* orsakas av synden i människan och visar sig i fruktan för Guds vrede (Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers, 1938, citeras: PINOMAA nr 1, s. 157—161) och övervinnes genom: 1. den omedelbara vägen till Gud (ad deum contra deum confugere), 2. Ordet såsom vägen till Gud, 3. Kristus, Kristusefterföljelsen såsom vägen till Gud (s. 161—172); *Predestinationsanfäktelsen* såsom en frukt av nominalismens uppfattning av Gud såsom den oberäknelige, irrationale består i Gudsövergivenhet, tomhet, rådlöshet, fruktan inför möjligheten av predestinatio ad malum (s. 172—178); den övervinnes, genom att den anfäktade känner igen Satan och håller fast i vissheten, att Gud är starkare än Satan, och att hon så förmår bryta igenom från den skrämmande Deus absconditus till Deus revelatus (s. 178—182). Detta är enligt PINOMAA anfäktelsens teologiska betydelse och funktion: den hindrar Gudsbilden hos Luther att falla sönder i de båda motsatta Deus absconditus och Deus revelatus genom att

iustus et peccator. Rättfärdigheten är icke habituell, förvandlingen av hjärtat är icke empirisk såsom i den romersk-katolska

---

driva den anfäktade till Deus revelatus *genom* Deus absconditus (s. 204 f., 178 ff. Jfr LJUNGGREN a. a. s. 472, jämte AULÉNS tes enl. ovan om förhållandet mellan Deus absconditus och Deus revelatus). I ett senare arbete har PINOMAA ytterligare behandlat anfäktelsen, särskilt dess karaktär av *erfarenhet, upplevelse* (Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers, 1940, citeras: PINOMAA nr 2). Anfäktelsens plats inom den kristna trons erfarenhetsområde har överhuvudtaget alltmer uppmärksammats. Hos MÜLLER blir anfäktelsen huvudsakligen erfarenhet av synden (Erfahrung und Glaube bei Luther, 1929, s. 75) och uppfattas som en ofullkomlighet i förhållande till den fulla tron, på samma sätt som lagen är ofullkomlig i förhållande till evangelium men kan leda fram till det (s. 68). Hur anfäktelsen når fram till den fulla tron, hur den m. a. o. övervinnes är omöjligt att systematiskt framställa -- där kommer nämligen *Anden* till (s. 102). v. ENGESTRÖM har berört erfarenhetsfrågan i samband med trosbegreppet hos Luther i skriften Luthers trosbegrepp (1933, citeras: v. ENGESTRÖM nr 1; samme förf:s Förlåtelsetanken hos Luther och i nyare svensk teologi, 1938, citeras: v. ENGESTRÖM nr 2), BOHLIN likaså (Gudstro och Kristustro hos Luther, 1927, s. 431—469, vari särskilt bör observeras den i förhållande till den föregående forskningen framträdande plats, som *Anden* gives). v. LOEWENICH har gjort bl. a. just denna trons erfarenhetssida till föremål för en undersökning (Luthers Theologia crucis, 1939). Här visas upp, huru å ena sidan Luther *skiljer mellan tro och erfarenhet;* tron kan ej empiriskt beläggas, den håller sig blott till Ordet (s. 96—118), å andra sidan följas de åt, ja, *erfarenheten blir kriterium på tron* (s. 118 ff.). Lösningen mellan dessa båda varandra motsägande satser vinnes, när troserfarenheten angives som Andens verk, av övernaturlig karaktär, ty då säges den vara undandragen den rent empiriska orsakligheten (s. 142 f.), ehuru den dock är en *verklighet.* Begreppet *den Helige Ande är därför den kategori, inom vilken tron och erfarenheten förenas* (s. 144); detta problemkomplex belyser v. LOEWENICH ytterligare genom att förena det med tanken på Deus absconditus: vita nova är fördolt, men såsom vita spiritualis (= liv i den Helige Ande) verkligt, *vera* (s. 153 f.). — Här är ännu icke sista ordet sagt; vita nova hos Luther är en angelägen forskningsuppgift — frågan om den Helige Andes betydelse i detta sammanhang arbetar sig också målmedvetet fram i den kommande forskningen (se nedan!). Kvar står dock att hos Luther tron och erfarenheten stundom följas åt, stundom gå åtskils, och att *den anfäktade icke må förtrösta på sin egen erfarenhet, i den mån hon har någon, utan allenast på Gud.* Hos v. LOEWENICH skildras anfäktelsen vidare såsom delaktighet i Kristi lidande (s. 149—166); den uppstår när tron ej kan »stöta igenom» från Deus absconditus till Deus revelatus (s. 185). Ord och Sakrament äro hjälpmedlen (s. 187), och anfäktelsens förmåga att öka tron, lära människan

traditionen; rättfärdigheten är icke människans egen utan Kristi, som Gud av nåd tillräknar henne. Rättfärdigheten är alltså imputativ, grundad på Guds imputation.[5] Hos Luther betraktas människan såsom en helhet; i sig själv är hon helt syndare, men

bedja, öva hennes ödmjukhet etc. angives i linje med vad också tidigare forskare framfört (s. 189 f.).

Med BÜHLERS Die Anfechtung bei Martin Luther (1942), har den främsta samlingen och systematiseringen under bestämda rubriker gjorts av allt Luthermaterial om anfäktelsen, och därmed har en god överblick över problemkomplexet möjliggjorts. Materialet samlas under fyra rubriker: *A. Wer ficht den Menschen an?* (Djävulen, hans vapen, anfäktelsens mål ur Djävulens synpunkt); *B. Was hilft in der Anfechtung?* (Kristus såsom segerherre i Ord och Sakrament, Gud Skaparen, Anden Hjälparen, Kyrkan Hjälparen); *C. Das Ende der Anfechtung* (i himmelen först); *D. Die Erkentnisse über die Anfechtung a posteriori* (anfäktelsens goda frukter, såsom mortificatio veteris hominis, humilitas etc., anfäktelsens karaktär av något gott, Gud såsom anfäktelsens yttersta upphov). Så upptages tanken på *den Helige Andes uppgift i anfäktelsen* av PRENTER i skriften Spiritus Creator (1946), där Anden främst är trösta ren, hugsvalaren i anfäktelsen (s. 38) och framför allt har uppgiften att förmedla Kristi reala närvaro till människan, skapa tron (s. 77 f.); tron är på detta sätt Kristi reala närvaro i människan (s. 67). På innehållsligt samma sätt bestämmes tron redan hos LINDROTH: Försoningen, s. 249—252, AULÉN a. a. s. 182, JOSEFSON: Luthers lära om dopet, s. 142. Såsom goda vittnesbörd om den självklara ställning anfäktelsebegreppet nu äger inom alla slags områden inom Lutherforskningen kan hänvisas till, huru hos LERFELDT i samband med mortificatio carnis det finner sin naturligt givna systematiska ort såsom taget i tjänst av den Helige Ande för att befordra trons växt (Den kristnes kamp, Mortificatio carnis, 1949, s. 143), samt huru hos WINGREN i kallelsens sammanhang anfäktelsen blir till ett vittnesbörd om, att människan är i rätt stånd (Luthers lära om kallelsen, 1942, s. 101).

Enhetligheten i tolkningen av Luthers lära om anfäktelsen är påtaglig; några mer markerade motsättningar föreligga icke. Uppfattningen om anfäktelsebegreppets betydelse för Luthers teologi har under de senaste decennierna blott vuxit sig allt starkare. Vår framställning härovan, i texten, kan därför betraktas som en översikt av den gemensamma Lutherforskningens resultat härutinnan.

[5] Se exempelvis LJUNGGREN: Synd och skuld i Luthers teologi, s. 176, 252—346, LINDROTH: Försoningen, s. 242. Detta hindrar icke, att enligt Luther den kristna människans hjärta och sinne förnyas, så att en ny människa uppstår i henne (LINDROTH a. a. s. 242 f.), men detta faktum äger icke in statu tentationis sin systematiska ort hos Luther. Det gör det däremot hos SPENER, som vi längre fram skola se.

genom Dopet tillräknas hon Kristi rättfärdighet och är så helt rättfärdig. Därför kommer anfäktelsen icke att — såsom tidigare — bestå däruti, att den högre, förvandlade naturen hos människan strider mot den lägre, ännu oförvandlade, utan den kommer att gälla *hela* människan. Den kommer icke att blott gälla, vem människan ger sin kärlek, Gud eller världen, utan den kommer att gälla *tron,* nämligen om människan tror, att Kristus har utstått straffet för hennes synder och att det eviga livet skall givas henne. I följande uttalande av Luther har kärlekens anfäktelse ersatts av trons anfäktelse: »Quia cum Satan mecum disputat, an Deus mihi sit propitius, darff ich den spruch nit furen: Qui Deum diligit, regnum Dei possidebit, quia statim obicit: Tu Deum non dilexisti! Sic nec hoc possum opponere, quod sum diligens lector aut praedicator . . . Sed das Jhesus Christus fur mich gestorben ist et articulus remissionis peccatorum, das thuts.»[6] Visshetsgrunden om barnaskapet, som Satan anfäktar, har därmed förflyttats från människans habituella Gudskärlek till Kristi gärning på korset.

Detta innebär icke, att Luther icke skulle betrakta kärleken till världen, i den betydelse vi hittills funnit den, såsom en anfäktelse. Men han gör här en distinktion. Allt vad den tidigare traditionen har att lära om anfäktelsens väsen sammanföres under beteckningen tentatio carnalis, köttets anfäktelse. Hit hör fåfänglig ära, girighet, otukt, vrede, hat o. s. v. Hit höra de frestelser, som möta i den tidigare utläggningen av Kristi anfäktelser enligt Mt 4. Vida över dessa i svårighetsgrad placerar Luther tentatio spiritualis, de »höga», andliga anfäktelserna, som gälla tron, tron på syndernas förlåtelse och tron på utkorelsen till evigt liv.[7] Luthers behandling av anfäktelseperikoperna är belysande. Han

---

[6] Luther W. A. TR 1, 146, 26 f. »Ty när Satan disputerar med mig om Gud är mig nådig, får jag icke anföra det språket: Den som älskar Gud skall ärva Guds rike, ty då skjuter han genast in: Du älskar icke Gud! Och på det kan jag ju sannerligen inte svara, att jag är en föreläsare eller predikant, som *älskar,* . . . men att Jesus Kristus har dött för mig och artikeln om syndernas förlåtelse, det är det, som gör det!»

[7] Vogelsang a. a. s. 14 f., Pinomaa a. a. nr 1 s. 155 f.

polemiserar icke mot den traditionella tolkningen av Kristi frestelser, men han ger dem en vidare tolkning, låter dem gälla även tentatio spiritualis. Den första anfäktelsen är icke blott frestelse till frosseri, den växer till misströstan om Guds försyn, till *otro;* den tro, som här anfäktas, refererar främst till första trosartikelns teckning av Guds faderliga omsorg. Den andra anfäktelsen frestar icke blott till fåfänglig ära utan till egenrättfärdighet — för den kristna människan innebär den frestelsen att vilja bliva rättfärdig på andra vägar än Gud bestämt, den växer till övermod, till fariseism, att icke vilja bruka Kristi rättfärdighet utan vilja skaffa sig en egen. Den tredje frestelsen tolkas vanligen hos Luther som den timliga ärans frestelse men blir till avguderi, till brott mot första budet.[8] Den vidgade tolkningen av denna perikop är alltså tydlig nog; det är icke främst med denna världens lockelser Satan frestar, det är *tron* han vill förgöra.

Han använder sig därvid enligt Luther av två vägar. Dels utnyttjar han människans egenskap av att ännu vara syndare för att fördunkla tron på Kristi henne tillräknade rättfärdighet; vi kalla denna anfäktelse hos Luther *imputationsanfäktelsen.* Dels utnyttjar han de tider i människans liv, då Gud lämnar henne ensam eller överlämnar henne i Djävulens våld; då anfäktas tron på hennes utkorelse till evigt liv; vi kalla denna anfäktelse hos Luther *predestinationsanfäktelsen.*[9]

När det gäller *imputationsanfäktelsen* har Satan sitt effektivaste vapen just i människans synd. Han låter alltså människan se sin synd — och det icke blott i form av en ökad känsla av synden utan i form av ökade påtagliga syndafall.[1] Han tager det

[8] Luther W. A. 9, 591; 11, 22 ff.; 17, II, 189, 194 f.; 20, 277 f.; 27, 61 f.; 37, 305 ff., 15, 451, 1 f., anmärker Luther uttryckligen på den tidigare tolkningens otillräcklighet: »Primo diabolus tentat Christum der zeitlichen narung halben. Doctores de avaritia exposuerunt. Verum quidem est, sed non satis Christus dicit 'non solo' etc.»

[9] Pinomaas uppdelning i syndanfäktelse och predestinationsanfäktelse (se ovan s. 33, noten) lider av det felet, att indelningsgrunden icke är den samma för dessa båda slag av anfäktelse; i ena fallet ses synden såsom *orsak* till anfäktelsen, i andra fallet ses utkorelsen såsom *föremål* för anfäktelsen. Vår indelningsgrund är orienterad utifrån anfäktelsens föremål. Jfr ovan s. 14.

[1] Luther W. A. 31, I, 148. Ljunggren a. a. s. 277 f., jfr ibidem s. 423.

upproriska köttet i sin tjänst, den förvända viljan och känslan, det onda förnuftet; genom dem alla övertygar han människan om hennes synds storlek och söker så på allt sätt försvaga hennes tro på Kristi tillräknade rättfärdighet.[2] Så förställer han sig till ljusets ängel och låter Guds heliga lag med kuslig klarhet tala om för människan vad som väntar en så stor syndare. Hans tankegång är enkel: »Gud hatar syndare; du är en syndare, alltså hatar Gud dig.»[3] Här äger läran om *Guds vrede* hos Luther sin plats. För den anfäktade har vreden en mycket stor betydelse såsom kulminationen av Satans hotelser med synd och lag.[4]

Vapnet mot denna anfäktelse är Guds Ord, Bibelns ord. Luther är den förste att pregnant angiva Guds Ord, Verbum Dei, såsom det verksamma medlet mot anfäktelsen. Tidigare är det genom den av Jesus lärda dygden, främst ödmjukheten, som Djävulen besegras. Ett dylikt betraktelsesätt förutsätter alltså redan den habituella förvandlingen av människan. Men när människan enligt Luther ännu är syndare och hennes rättfärdighet imputerad, finner hon sitt stöd i Ordet, eftersom Gud där tillsäger henne den tillräknade rättfärdigheten, försäkrar henne om den. Det viktiga med Ordet och det som gör Ordet till ett vapen mot anfäktelsen, är just, att Gud själv däri talar och säger, att Han förlåter synderna för Kristi skull. Detta är den »artikel», till vilken Luther ständigt hänvisar den människa, som anfäktas av sin synd: *remissio peccatorum*, syndernas förlåtelse.[1] Har anfäk-

[2] Luther W. A. 2, 123 f.; 9, 157 f.; 6, 17 f.; 11, 23 ff. Bühler a. a. s. 3 f.

[3] Luther W. A. TR 2, 13: »Deus odit peccatores; tu autem es peccator, ergo Deus te quoque odit»; 2, 687, 18 ff.; 17, II, 20. Vogelsang a. a. s. 26, v. Loewenich a. a. s. 188, Pinomaa a. a. nr 1 s. 157, Wingren a. a. s. 61, Lindroth a. a. s. 190. Jfr Ljunggren a. a. s. 71, Lerfeldt a. a. s. 22.

[4] Pinomaa a. a. nr 1 framställer in toto Luthers uppfattning av Guds vrede. Se ock Bühler a. a. s. 19—69, Ljunggren a. a. s. 365.

[1] Luther W. A. 7, 785, 3—7, 791, 1—3; 27, 63 f.; 31, I, 149 ff., 354, 30—355, 2. Ljunggren a. a. s. 280 ff.; Vogelsang a. a. s. 28, 56 f., v. Loewenich a. a. s. 95 ff., 107 ff., 129 f., Pinomaa a. a. nr 1 s. 166, 204, Lerfeldt a. a. s. 27 ff., 31 f., 40, 150, 153, Bühler a. a. s. 89—131, v. Engeström a. a. nr 1 s. 221, 254 f., nr 2 s. 77—132, Müller a. a. s. 25, 63.

telsen givit syndernas *kännedom*, så giver Ordet syndernas *förlåtelse*. Härav den energi, med vilken Luther urgerar Skriftordet i anfäktelsen. Som en ny tolkning har man rätt att se Luthers utläggning av frestelseberättelsen, när han just pekar på Ordet såsom det medel, varmed Kristus övervann Satan: »Vide, quomodo Christus pugnet contra diabolum, non operibus, sed verbo dei.»[2] I detta »non operibus» ligger avvisandet av hela imitationsfromhetens strävande efter dygden, efter ödmjukheten såsom vapen mot Satan; i »sed verbo dei» ligger det nya vapnet uttryckt. Tolkningen av syndafallets innebörd är också belysande. Tidigare tolkades det ju såsom förlusten av dygden, såsom självkärlekens överhandtagande över Gudskärleken; hos Luther tolkas det såsom människornas ödesdigra övergivande av Guds Ord, Guds mandatum att icke äta av livets träd, vilken befallning för dem var både lag och evangelium.[3] Vid Ordet skall alltså människan trygga sig i denna anfäktelse.

Men anfäktelsen kan fortsätta — och nu värre. Det är främst vid utläggningarna av Passionshistorien, som Luther tecknar *predestinationsanfäktelsen*, ty där se vi enligt Luther, hur Gud lämnat Kristus ensam i lidandet och hur Kristus gått ned i dödsriket. Kristi nedstigande till dödsriket, descensus ad inferos, är enligt Luther en blodig strid mot Djävulen, vars utgång ingalunda var given. Striden är ohyggligt allvarlig. Anfäktelserna äro för Kristus verkliga anfäktelser. Han är icke längre quasi athleta[4], oberörd. Även om Luther kan göra en viss åtskillnad mellan Kristi båda naturer, den gudomliga och den mänskliga, betraktar han dock Kristi lidande under totalitetsaspekten, samma aspekt under vilken den anfäktade människan hos Luther betraktas.[5] Härav får anfäktelsen sitt markerade drag av kamp, våldsam strid, omfattande hela Kristus, hela den kristna människan. Gud är icke för Luther det eviga oföränderliga varat, som omöjligen

[2] Luther W. A. 15, 450, 13 f. Jfr W. A. 17, II, 190; 27, 62 ff.; 37, 305.

[3] Luther W. A. 42, 110 ff.

[4] Se ovan s. 20.

[5] Luther W. A. 52, 734, 8—10, 33—735, 1, 739, 38—40. Jfr nedan, s. 42 not 2.

kan lida eller anfäktas — Deus tentari non potest[6] — utan Gud är för Luther den verksamme, kämpande, ja, för hela människosläktet blödande och döende. I Kristus har Gud kommit ned till jorden, och Hans strid mot Satan är en verklig strid. Ingen annan Gud än Kristus känner Luther till. Kontrasten mot den föregående traditionen i detta stycke är slående. När Bernhard betraktar Kristi lidande på korset, överväldigas han av den kärlek, som här kommer till uttryck, och röres till en intensiv genkärlek; på korset drar Kristus människans kärlek till sig som aldrig tidigare, här öppnas för Bernhard himmelen: »Mirabilis passio tua, Domine Jesu!»[7] För Luther öppnas här helvetet, döden, fördömelsen, förkastelsen från Guds ansikte. Därför domineras passionsförklaringarna hos honom av tanken på hur Kristus här strider en livsfarlig strid med Satan för att befria människorna från hans välde, och betraktelsen av denna strid mynnar icke främst ut i uppmaningar till den enskilde att älska Kristus utan att besinna tyngden och storleken av den skuld, varigenom man dragit sådan smärta över Kristus.[8]

Det är tron på utkorelsen, predestinationen, som i denna anfäktelse angripes. Gud lämnar människan ensam eller överlämnar henne i Djävulens våld. För den enskilda människan består predestinationsanfäktelsen just i denna övergivenhet, denna descensus ad inferos.

Denna anfäktelse är svår, ty Gud skiftar gestalt för människans ögon: den kärleksfulle Guden, som i Kristus uppenbarat sin överflödande kärlek och nåd, *Deus revelatus*, förvandlas till den förskräcklige Guden, till den kusliga, oberäkneliga, blint

---

[6] Se ovan s. 21.

[7] Se ovan s. 29.

[8] Luther W. A. 15, 509 ff., 27, 104 f., 37, 354. Även frestelseberättelsen kan Luther utnyttja till att visa, hur Gud kan lämna en människa alldeles ensam i Satans händer, jfr Luther W. A. 27, 61. Se ock W. A. 11, 23 ff.; 17, II, 189; 31, I, 147. Enligt Luther låter sig alltså Kristus icke föras omkring av Satan av fri vilja för att giva ett exempel åt människan att efterfölja, utan Hans anfäktelser äro verkliga, allvarliga anfäktelser. På denna punkt är motsättningen mot den tidigare traditionen uppenbar.

slående Makt, som ingenting låter förstå av kärlek utan tvärtom i sina dåd inger skräck och fasa, *Deus absconditus* eller Deus nudus. Kristus försvinner och lämnar rum för ett opersonligt, kallt, hemskt öde. Nog säger Ordet, att Gud i sin kärlek förlåter synder, men denne Gud är nu försvunnen och den anfäktade vet icke, var hon skall söka Honom. Själen är alldeles tom, och förtvivlad ropar hon mot en tom rymd: »Min Gud, min Gud, varför har Du övergivit mig?» Den förra anfäktelsen hade dock sin grund i människans påtagliga synd, men här synes Gud »mir feind ohn alle Ursach».[9]

Roten till denna anfäktelse är frågan om människan är utkorad till salighet. Två synpunkter äro här av vikt: dels Luthers ständiga varning att alltför mycket spörja i denna fråga. Någon visshet i frågan huru Deus absconditus förhåller sig till Deus revelatus kan det mänskliga sinnet aldrig nå fram till, därtill är det alltför klent.[1] Därför uppmanas den anfäktade att tvärs igenom Deus absconditus gripa om Deus revelatus, som allra tydligast visar sig i Kristus. Hon skall lämna alla spekulationer om predestination, hon skall i anfäktelsens allra svåraste lidande icke förgäta Deus revelatus utan söka Honom i Kristus, och: icke i den förhärligade utan i den förnedrade Kristus, i Kristus på korset. Ty såsom den anfäktade ropar i Gudsövergivenhet och ångest, *så ropade också Kristus.* Hon är icke ensam i sin nöd — Kristus är hos henne, eller: hon är hos Kristus, *i Kristus.* Hon har åter upptäckt Kristus, hon börjar få fast mark under föt-

[9] Vogelsang a. a. s. 34, 44 f., 61, 64; v. Loewenich a. a. s. 185 f., Pinomaa a. a. nr 1 s. 172 ff.; Bühler a. a. s. 59 ff., 214 f., Ljunggren a. a. s. 75 f., Müller a. a. s. 64 f. Pinomaa menar, att *denna anfäktelse har sin grund i nominalismens uppfattning av Gud såsom den oberäknelige,* a. a. s. 172 f., jfr Aulén: Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden, s. 140 f., 215 f.; observera, huru Aulén kvalificerar denna sida av Luthers gudsbild genom att låta även den präglas av kärlek, a. a. s. 216, 232 f. Om sambandet mellan nominalismen och Luther och kritiken av detta påstådda samband se ock Holl: Gesammelte Aufsätze I s. 49 f. samt Ljunggren a. a. s. 193, 303 f., 471.

[1] Ljunggren a. a. s. 459 f., 470 ff., Aulén a. a. s. 230, Müller a. a. s. 108, Bühler a. a. s. 106.

terna, ty i Kristus skönjer hon åter Gud i Hans kärlek: Deus revelatus.[2] Enligt Vogelsang är Luther den förste i kristenhetens historia, som sett det djupa allvaret i Kristi anfäktelser och motiverat den kristnes anfäktelser med hennes *förening med Kristus*, hennes *conformitas Christi*.[3] Det må vara lärjungen nog, om det går honom såsom hans Mästare; har Mästaren ropat i Gudsövergivenhet på korset, så må lärjungen icke förtvivla, om också han drabbas av denna själens ångest och ensamhet. Tvärtom blir denna anfäktelse ett vittnesbörd om, att han följer sin Mästare efter också in i Hans bittraste lidande; den vittnar om att han, *just han* icke är övergiven av Gud utan innerligen förenad med Honom i Kristus. Det var detta anfäktelsen gällde: om syndernas förlåtelse skulle gälla också den anfäktade människan. Nu har hon fått svaret; om någon gäller den henne — hon befinner sig mitt inne i den rättfärdighet, som Kristus vann på korset, ty hon är förenad med Honom just där. Hon hänger på korset; hon är korsfäst med Kristus.

Den andra betydelsefulla synpunkten i predestinationstankens sammanhang är denna: *även såsom revelatus är Gud hemlighetsfull, outgrundlig, underlig*. Deus absconditus och Deus revelatus äro icke två Gudar utan *en*. Därför kan människan aldrig tillfullo fatta Guds väsen, icke ens när hon ser det i dess klaraste uppenbarelse, i Kristus. Och i den anfäktade, den lidande Kristus vävas dessa båda sidor hos Gud samman i en outgrundlig enhet: Kristus, den gudomliga kärlekens uppenbarare, lider och dör *med Guds vilja*. Denna Guds underlighet präglar helt och hållet predestinationsanfäktelsen hos Luther. Den anfäktade människan får aldrig något svar på sin ängsliga fråga om Gud är henne nådig eller förskräcklig. Men hon får veta, att Han är *underlig* mot henne,

[2] Luther W. A. 52, 740, 4—10, 35—741, 7 (Getsemaneskildringen); 17, I, 67—74; 2, 688 ff.; 31, I, 353 f. (Mt 27: 46, Ps. 22). Ljunggren a. a. s. 77, 476.

[3] Vogelsang a. a. s. 22 ff. Tanken är dock biblisk: Mt 10: 24 parr., Joh. 15: 18 ff., 17: 14, Rom. 6: 3 ff., 2 Kor. 1: 4 ff., 8 ff., Kol. 1: 24 ff. Om *conformitas Christi* se Vogelsang a. a. s. 11, 20, 56, 61, 64, 74 f., v. Loewenich a. a. s. 134, 149, 164, Pinomaa a. a. nr 1 s. 169, Lerfeldt a. a. s. 73, Prenter a. a. s. 48 ff., 217 ff. Jfr Ljunggren a. a. s. 413 f.

*såsom Han var det mot Kristus.* Därav förstår hon, att hon är i samma situation som Kristus, förenad med, konform med Kristus. Och det är något utomordentligt gott.[4]

Detta är nu icke något, som hon intalar sig, det är icke en önskedröm. Det är verklighet. Genom Dopet har hon en gång inlemmats i Kristus, genom Nattvarden blir hennes förening med Honom allt renare och starkare; och skulle hon ännu tvivla på, om Gud verkligen förlåter också hennes synder, kan hon gå till sin biktfader och ur hans mun såsom ur Guds mun höra det saliga ordet om just hennes synders förlåtelse.[5] *Därför tjänar Kyrkan med sina Sakrament såsom ett kraftigt botemedel mot denna anfäktelse:* den anfäktade är icke övergiven av Gud och Hans kärlek, ty Gud når henne och omsluter henne på alla sidor genom Kyrkan och dess gudomliga ordningar. Hit höra Ord, Dop, Nattvard, avlösning men också den gemenskap, som här skänkes med andra lemmar i Kristus; ensamheten är Satans bundsförvant i anfäktelsen, men Kyrkans gemenskap driver svårmodet på flykten.[6] I Kyrkan ser hon Deus revelatus, i Kyrkan ser hon Kristus, övervinner anfäktelsen och når fram till Guds frid.

---

[4] Luther W. A. 42, 550, 28—551,14. Ljunggren a. a. s. 76, 272, Aulén a. a. s. 233 f., Müller a. a. s. 70—74. Till frågan om Gud såsom »*mirabilis*» i predestinationsanfäktelsen, se Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie, s. 97—102.

[5] Luther W. A. 2, 692 ff. Bühler a. a. s. 150 f.

[6] Luther W. A. 6, 131 f., 31, I, 94 f., TR 1, 48, ibidem 204, 30—205, 6. Vogelsang: Der angefochtene Christus bei Luther, s. 63, 84 f., v. Loewenich a. a. s. 187, Lerfeldt a. a. s. 157, Bühler a. a. s. 102 ff., 148—179, v. Engeström a. a. nr 2 s. 21, Bring a. a. s. 57, Wingren a. a. s. 80. Jfr Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen s. 452—457, där förf. påvisar, huru Luthers teologi tillhör kyrkotypen, ej sekttypen. Aulén: Till belysning af den lutherska kyrkoidén s. 24 tecknar Kyrkan enligt Luthers uppfattning just såsom en på samma gång skapelse av och förmedlare av evangelium, se ock samma arbete, s. 31, 46, 70. Luthers kritik av den romerska kyrkan gällde således icke dess institutionella nådemedelskaraktär — tvärtom se vi ju, vilken betydelse Kyrkan i detta hänseende äger för hans anfäktelsebegrepp — utan kritiken gällde det primat, som han ansåg den kyrkliga hierarkien tillvällat sig på bekostnad av just det evangelium, som på

Så är roten till predestinationsanfäktelsen den ovisshet om utkorelsen, som den troende människan erfar, när hon ställes inför Deus absconditus. Botemedlet är vissheten att just i denna anfäktelse vara konform med Kristus, förenad med Kristus, och denna visshet väckt och stärkt genom Kyrkan och hennes nådemedel.

Just emedan *anfäktelsen beror på föreningen med Kristus*, skall den kristna människan icke i princip frukta den; nog förskräcker varje anfäktelse henne, när den kommer, men på längre sikt må hon veta, att den visserligen kan förfära henne men icke skada henne, väl att märka så länge hon håller fast vid Ordet och Kyrkan. Ty genom alla bedrövelser skall hon vandra efter Mästaren till uppståndelsen. Det är värre att ingen anfäktelse ha, att leva i beständig frid, ty det kan då vara fråga om den döda frid, där Kristus icke är.[7] Anfäktelsen är därför på längre sikt något gott. Det är Satan, som förvillar och sargar den kristne, men han får göra det, endast så långt Gud tillstädjer honom det.[8] Ty Gud använder sig av Satan för att *genom anfäktelsen tukta och rena sina barn*. Detta är Guds mening med anfäktelsen. Anfäktelsen tar nämligen bort alla högmodiga tankar hos dem om egen förträfflighet, den *dödar superbia*, högmodet, och *föder fram humilitas*, ödmjukheten; den *övar tron* att ständigt vara i rörelse mot Kristus, så att den icke slår sig till ro och somnar in; den *ger kunskap i kristendomen*, så att man ser vad Satan är och vad Gud är; den *ökar hoppet* om den kommande saligheten och trösten; den driver fram ett rikt och innerligt *böneliv*, den håller människan fast vid *Guds Ord*.[9] Där-

---

en gång bygger Kyrkan och gives i Kyrkan genom dess nådemedel. Jfr AULÉN a. a. s. 31 f. och 71, LINDROTH: Tankar om kyrkan och sakramenten, s. 97.

[7] LUTHER W. A. 9, 588. v. LOEWENICH a. a. s. 184, VOGELSANG a. a. s. 10, 61, LERFELDT a. a. s. 26, 80, 105, 150, MÜLLER a. a. s. 71 f., BÜHLER a. a. s. 70 f.

[8] v. LOEWENICH a. a. s. 186, WINGREN a. a. s. 94, PINOMAA a. a. nr 2 s. 124 f.

[9] LUTHER W. A. 11, 22; 31, I, 95, 158; TR 2, 470, nr 2460. v. LOEWENICH a. a. s. 184, 190, PINOMAA a. a. nr 1 s. 176 f., nr 2 s. 85 f., LERFELDT

för — hur allvarlig den än synes — är den Guds faderliga handlande med sina barn. Guds kärlek ligger bakom anfäktelsen.[1] För att uppehålla modet hos dem har Han därför sänt dem *sin Helige Ande*, som mitt i anfäktelsen vittnar med outsägliga suckar i deras hjärtan om att de dock äro Guds barn.[2] Och den icke blott suckar, den *strider* ock kraftigt mot synden i människan. Härav får det lutherska anfäktelsebegreppet sin prägel av *våldsam strid:* »Der Türck noch kein Keiser kan nimer mehr eine stad mit solcher gewalt stürmen als der teuffel kan ein gewissen stürmen.»[3] Men människan må icke frukta; anfäktelsen är intet vittnesbörd om Guds onåd; tvärtom är den *normal,* ty Gud bereder henne så till himmelen.[3a]

Därför komma *tron och erfarenheten* i människans liv att stundom stå i strid, stundom överensstämma med varandra; stundom erfar hon påtagligt, att hon är ett Guds barn, hon erfar friden och saligheten, föreningen med Kristus; stundom åter erfar hon den icke utan lever i anfäktelsens strid och måste lita på Ordet. Stundom tror hon trots all erfarenhet, stundom i enlighet med erfarenheten.[4] Det kristna livet är sådant och anfäktelsen består just i att tron och erfarenheten glida isär och det uppstår

---

a. a. s. 67, Wingren a. a. s. 130 f., 202, Bring a. a. s. 59, Bühler a. a. s. 192—206. Jfr Ljunggren a. a. s. 442 f., 448 f., Müller a. a. s. 70. Se ock nästa not.

[1] Luther W. A. 2, 125 f.; 7, 787, 1—8; 9, 589; 11, 24 f. v. Loewenich a. a. s. 185, Pinomaa a. a. nr 1 s. 162, Bühler a. a. s. 206—223, Ljunggren a. a. s. 450.

[2] Prenter a. a. s. 39, 214 f., Bühler a. a. s. 142—148. Jfr Ljunggren a. a. s. 314 f., Müller a. a. s. 142.

[3] Luther W. A. 31, I, 147 ff., där *striden* präglar hela skildringen. Ljunggren a. a. s. 63, 411; 176 f., Bühler 142 ff.; 107 ff., Aulén: Den kristna gudsbilden, s. 208 ff., 238, Bring a. a. s. 103 ff.

[3a] Luther W. A. 2, 123, 1 f.; 6, 108, 22 f.; 9, 156, 30 f., ibidem 588; 11, 22 f.

[4] v. Engeström a. a. nr 1 s. 170—228, v. Loewenich a. a. s. 118 f., Müller a. a. s. 68 f., 133. Observera, att erfarenheten icke blott betyder den existentiella upplevelsen av salighet, utan även erfarenheten av att Ordet talar sanning, när det säger, att Kristus frälsar. I den meningen kan givetvis erfarenheten leva även i nöd och anfäktelse. Se v. Engeström a. a. nr 1 s. 197 ff.

spänningar dem emellan. Då gäller: »*Solum verbum habemus!*»[5], och den anfäktade måste trotsa på Ordet mot all sin erfarenhet och lita på det. Ja, det kan komma tider, när hon måste så trotsa på det, att hon t. o. m. förehåller Gud själv det: »Wir müssen mit Gottes Wort gegen Gott selber kämpfen.»[6] Så föga får hon lita på sin erfarenhet, så restlöst måste hon ställa allt på Ordet. Lika litet som hon får bygga på sin andliga erfarenhet in statu iustificationis, lika litet får hon bygga på den in statu tentationis. Ty erfarenheten är i och för sig intet sanningsvittne; över den står Guds suveräna handlande med människan genom Ordet och Sakramenten. Är hon föremål för det handlandet, kan hon vara trygg, vilka anfäktelser och vedervärdiga erfarenheter hon än måste uppleva.

Ur denna synpunkt har tanken på döden hos Luther en stor betydelse. Döden är för honom icke begränsad till människans dödsögonblick — den ger sina föraningar under livstiden och det är just anfäktelsen. Döden är en och densamma — vare sig den griper människan i anfäktelsen eller i den lekamliga döden. Genom anfäktelsen övar människan sig att kämpa med döden, så att hon är beredd att möta och övervinna den, när dödsögonblicket kommer.[7]

---

[5] v. Loewenich a. a. s. 131, Ljunggren a. a. s. 52, 315.

[6] Citatet hämtat ur v. Loewenich a. a. s. 187. Jfr härtill Luthers råd till den anfäktade — det gäller främst predestinationsanfäktelsen — »contra spem in spem sperandum est» (citerat av Vogelsang a. a. s. 66, som tolkar det så: vor Gott fliehen zu Gott hin, wider Hoffnung auf Hoffnung).

[7] I en predikan över Joh. 16: 16 ff. säger Luther om predestinationsanfäktelsen: »Das mus nun ein yeglicher erfaren unnd leiden eintweder hie oder am todbett, wenn er sterben sol, Aber vil besser ists, das wirs hie erfaren, denn wenn man uns ein mal yns feur werffen wirt umbs Euangelions willen, und für ketzer halten, da werden wirs wol sehen, wartzu es nutz sein wirt. Denn wenn da das hertz nicht gestercket ist, so ists mitt uns aus, da sehen wir vor augen die pein unnd das schrecken des tods, wo wellen wir hin? Darumb wenn da nicht Christus ist und allhie sein hand abzeuhet, so seind wir schon verloren, Ist er aber da und hillft uns, so stirbet wol das fleisch, aber umb die seele hat es kain not, denn Christus hat sie bey im, alda ist sie wol verwaret, niemands wirt sye im aus der hand reyssen. — Aber das künnen wir mitt worten nicht erlangen, sondern erfarung ist da von nötten. Wol dem, der es hie

Genom anfäktelsen lär sig människan att följa Kristus efter även in i döden. Härav får anfäktelsen sitt stora allvar hos Luther, men också sin gudomliga karaktär. *Den är Guds handlande med människan,* trots allt vad som kännes och erfares. Den är något så gott som föraningen om den förestående fulla gemenskapen mellan människan och Gud. Den är icke som tidigare Satans onda försök att draga till sig den kristna människans kärlek och därmed hennes hjärta, utan den är Guds goda och uppmuntrande påminnelse om den förestående förlossningen till himmelen.

Hos Spener[8] är emellertid bilden åter förändrad; en partiell

erferet, Der tod wirt ihm warlich darnach nicht saur ankommen. Es ist seer ferlich, wenn man solchs erst im tod leernen sol, nemlich mit dem tode ringen unnd den tod überwynden. Darumb ist es gar eyn grosse gnad und barmmhertzigkait Gottes gewesen, die er ertzeuget hat bei den hailigen marterern und Apposteln, inn welchen er erstlich hat den tod überwunden, darnach sind sie unerschrocken gewesen zu leiden alles, was man in nur hat angeleget», W. A. 10, I Abt., 2 H., 253, 27—254, 6. I detta citat möter flera av huvudtankarna vid predestinationsanfäktelsen enligt Luther, tanken på Kristi närvaro i döden, tanken på kampen, på erfarenhetens betydelse. Se ock W. A. 22, 379, 16—26; W. A. 10, I Abt., 2 H., 105, 26—106, 13, obs. 105, 28 f.: »denn dieselbige anfechtung (sc. die hohe anfechtung des todts und der hellen) vortzehret fleysch und blutt, ia marck und beyn, *und ist der todt selbs . . .*» (kurs. här). Om den kristnes längtan till förlossningen i döden W. A. 10, I Abt., 2 H., 112, 10—23; 22, 418, 34—419, 7 (där denna tanke sammankopplas med andra bönen i Fader Vår). Efter domedagen ingen anfäktelse mer för den trogne, W. A. 22, 412, 35—413, 2. Anfäktelsen och döden är enligt Luther en kristens rätta kors; mot självvalt kors polemiserar alltid Luther, se W. A. 10, I Abt., 2 H., 252, 39—253, 27, jfr WINGREN a. a. s. 62, VOGELSÅNG a. a. s. 9. Luther räknade med martyrdöden för egen del, jfr det första av ovan anförda citat, se vidare VOGELSANG a. a. s. 13. Om anfäktelsen såsom en föraning om döden se ibidem s. 8 (»eine Vorwegnahme des Todes»), jfr s. 18 f. Jfr härtill THIELICKE: Tod und Leben, s. 157.

[8] I motsats till det lutherska anfäktelsebegreppet är det pietistiska föga utforskat. Varken RITSCHL: Geschichte des Pietismus, eller GRÜNBERG: Philipp Jakob Spener, giver det någon självständig framställning. Som källor ha här nyttjats följande: nr 1: Natur und Gnade, nr 2: Drey Christliche Predigten von Versuchungen, sonderlich von der Anfechtung, nr 3: Der Friede Gottes, nr 4: Det rena Evangelium, nr 5: Theologische Bedencken, nr 6: Von der Phariseer ungültigen und frommer Kinder GOttes Wahren Gerechtigkeit, nr 7: Vier sonderbare Predigten, nr 8: D. Phil. Jakob Speners Catechismus-Tabellen, nr 9: Die Liebe der Welt, nr 10: Erklärung der Episteln an die

återgång till den tidigare traditionen är tydligt märkbar. Begreppsparet kärleken till Gud –– kärleken till världen återkommer.[9] Kärleken till Gud och kärleken till världen äro varandras motsatser.[1] Kärleken till världen gör människan oskicklig till att älska Gud: »wer die welt in einigen stücken / ob wohl nicht in allen liebet / ist doch schon untüchtig zu der liebe des Vatters»[2] ... »Hingegen wil Gott so gar die liebe vor sich haben / und fordert sie von uns / dass wir in gewisser mass niemand anders lieben sollen als Ihn.»[3] Gud vill alltså ha människans kärlek. Dessa tankar, som ju ursprungligen emanera från tolkningarna av Höga Visan[4], skola vi möta i ännu mer utpräglad form hos Zinzendorf. Det är hos Spener den Helige Ande, som giver människan Gudskärleken. När detta har skett, måste människan också älska Gud: »Dann wer Gott nicht liebet / wird von Gott auch nicht wiederum geliebet.»[5] Allt ställes således på kärleken. Abrahams anfäktelse gäller nu åter — som hos Augustinus — vem han älskade mest, Gud eller Isak.[6] Men därjämte finns hos Spener en tolkning av anfäktelsen, som mer överensstämmer med den lutherska. Den kommer till synes särskilt vid förklaringen av Kristi frestelser. Den första tolkas som en frestelse till misstro mot Gud och förtvivlan om barnaskapet[7]; den andra såsom förmätenhet och oförmåga att tro på Guds förlåtelse och den tredje såsom högmod och avguderi.[8] Men det är betecknande för Spener, att

Ephesier und Colosser, nr 11: Pia Desideria, nr 12: Der Klagen über das verdorbene Christenthum, nr 13: Die Evangelische Glaubens-Lehre, nr 14: D. Philipp Jacob Speners Kurtze Catechismus-Predigten.

[9] Huvudkällan för kärleksbegreppet är SPENER nr 9, vartill förutom hänvisningarna här nedan hänvisas i dess helhet.

[1] SPENER nr 9 s. 27, 30 f.

[2] SPENER nr 9 s. 18, jfr s. 52.

[3] Ibidem s. 21.

[4] Jfr ovan s. 28 f.

[5] Ibidem s. 29.

[6] SPENER nr 13 s. 300, nr 14 s. 366. Jfr AUGUSTINUS ovan s. 25 f. Samma tanke finns hos ORIGENES: Homiliae in Genesim, Homilia VIII, Migne PG XII, s. 204 f.

[7] SPENER nr 2 s. 26, 44 f., 54 ff., nr 13 s. 302 f.

[8] SPENER nr 13 s. 303 f.

denna lutherska tolkning ändå förbindes med tankar, som typologiskt höra hemma i den tidigare traditionen. Ty när Satan enligt Spener i den första frestelsen väl har ryckt undan människans Gudsförtröstan, lockar han henne att förvärva timligt gott; därför sättes det tidligt goda, »das zeitliche», och det andligt goda, »das geistliche», mot varandra, och anfäktelsen kommer att bestå i att Satan söker fylla människans hjärta med kärlek till det förra.[9] Att det som hör denna värld och tid till är förgängligt och icke värt att älska blir därför Speners uppgift att påvisa[1], och det är i detta sammanhang vi förstå hans varning till människan för att fästa sin kärlek vid världen; den som lever i lekamlig välmåga må se till att han icke fäster sitt hjärta vid detta goda och förälskar sig i det — »dass du bey leibe das hertz nicht daran hangest, und dich darein verliebest».[2] För Spener står därför människan i valet mellan att giva sin kärlek till Gud eller till världen.[3] För Luther vore något dylikt otänkbart; är människan icke hos Gud är hon i helvetet — någon neutralitet däremellan finnes icke. Den dubbla tolkningen märks även vid bestämmandet hos Spener av Ordets plats i anfäktelsen. Anfäktelsen kan ses såsom Satans försök att ingiva tvivel på Ordet och Guds löften[4], och Spener anbefaller ofta Ordet såsom ett verksamt medel mot anfäktelsen. Men just såsom vapen mot anfäktelsen har det även till uppgift att upplysa människan om de andliga rikedomar hon nu äger och efter döden skall ärva, skatter, som vida övergå vad denna världen har att bjuda.[5]

[9] SPENER nr 2 s. 56, 59 f., 68. Jfr s. 72—80.

[1] SPENER nr 9 s. 54 f. Jfr nr 2 s. 64 ff., 82 ff.

[2] SPENER nr 2 s. 75 f. Jfr nr 9 s. 19; uttrycket — »das hertz daran hängen» — är augustinskt, jfr HULTGREN, Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus, s. 143, 169; LJUNGGREN: Det kristna syndmedvetandet intill Luther, s. 186. Jfr SPENER nr 14 s. 367 följande definition på *världen:* »*Die welt* aber heisst alle böse leut, die also *gantz im argen ligt,* I Joh. 5, 19. und die man nicht lieben darff, I Joh. 2, 15.» Se ock nr 5 s. 647 f.

[3] SPENER nr 9 s. 52: »Wir müssen wehlen.»

[4] SPENER nr 2 s. 47 f., 57 f.

[5] SPENER nr 2 s. 80—83. Jfr nr 9 s. 55 f.: ...»lasset uns in der schrifft fleissig lesen/ und betrachten/ sonderlich die jenige theure gnadengüter dess Evangelii/ die uns der HErr zugedacht/ erworben und geschencket hat! dann dadurch wird der wahre glaube bey uns gewircket/ auss welchem die liebe

Slutligen kommer dubbelheten hos Spener fram vid tolkningen av Kristi betydelse för den anfäktade. Kristus strider visserligen mot Satan en våldsam strid, ehuru det som i den tidigare traditionen endast är Hans mänsklighet som deltager[6], men han är dessutom människans lärare, den som *lär* den anfäktade icke blott att använda Skriften såsom vapen utan även att uppnå vissa i sammanhanget lämpliga dygder: fiducia, förtroende till Gud, och vocationis studium, kallelsetrohet[7].

Anfäktelsen hos Spener är principiellt sett en kärlekens anfäktelse. Det är kärleken, som drages från Gud till världen. Men med denna totalkonception har Spener förenat element ur den anfäktelse, som vi mött hos Luther. Hos Spener lider därför den troende människan av sin ännu kvardröjande synd, lagen anklagar henne för synden, hon är alltså icke helt förvandlad, hennes habitus är ännu icke helt kärlek. Det är detta som gör, att element från den hos Luther mötande imputationsanfäktelsen dröja kvar ännu hos Spener, ehuru i en för denna principiellt främmande inramning. Detta blir särskilt synligt, när Spener vill trösta den anfäktade människan. Därav framgår nämligen, att människan i anfäktelsen visserligen klagar över sin synd och därför kan finna tröst vid vissheten om Kristi försoning[8], men att anfäktelsen viker först efter påvisandet av förekomsten av människans kärlek till Gud. Hennes klagan över bristande tro är därför egentligen en klagan över bristande kärlek, över *bristande tecken på tro*. Anfäktelsen består icke i ovisshet om imputationen utan i ovisshet om den skedda förvandlingen av det egna hjärtat. Huvudfrågan för den anfäktade blir om hon har den kärlek, som är tecken på tron. Vid sidan av frågan *vad* hon älskar står därför också frågan *om* hon älskar, vilket innebär en modifikation av kärleksanfäktelsens huvudform. För att bispringa

---

dess Vatters folget. Und wo wir dieselbe gegen die scheingüter dieser welt halten und erkennen/ wie so gar nichts sie gegen jene seyen/ bey denen erlöschet allgemach derselben liebe.»

[6] Spener nr 13 s. 306 f., jfr nr 2 s. 21.

[7] Spener nr 13 s. 308 f.

[8] Spener nr 5 s. 715—728. Jfr nr 13 s. 313 f.

den anfäktade i hennes nöd och erbjuda henne en hjälp till övervinnande av anfäktelsen gjorde därför Spener — på framställan av en deltagare i ett av Spener lett Collegium pietatis, som begärde att få reda på, hur man rätteligen skulle kunna veta, om man vore pånyttfödd[9] — en omfattande och uttömmande framställning av *nådaståndets kännetecken hos den enskilde*. Denna *kännetecken-lära* blir för tolkningen av anfäktelsen hos Spener av mycket stor betydelse. Den användes nämligen vid övervinnandet av anfäktelsen på så sätt, att människan prövar, om hon äger de kännetecken, som tyda på ett av nåden förvandlat sinne. Finner hon så vara fallet, viker anfäktelsen. Det viktiga är här, att Gudskärleken sättes såsom det förnämsta kännetecknet.

Detta är orsaken till att anfäktelsebegreppet hos Spener får en väsentligen annan form än hos Luther. Anfäktelsen orsakas ännu av den genom lagen påvisade synden, som rasar mot Anden i den troendes hjärta, men botemedlet sökes icke längre främst i Guds Ords fasta tillsägelse av huvudartikeln hos Luther: syndernas förlåtelse för Jesu Kristi skull, den förutsättes såsom självklar och känd, utan vad som nu botar är, att den anfäktade anställer en *självprövning*, en självrannsakan, och det resultat, som härur framgår, bliver henne till tröstegrund. Ty när hon prövar sig själv, finner hon, att hon djupt sörjer över sin synd och längtar till Kristus för att få förlåtelse. Denna sorg och denna längtan äro *tecken* på att hon icke *vill* synden, vilket i sin tur vittnar om, att det finnes två viljor i hennes hjärta, ett egentligt jag, som hatar synden och älskar Kristus, och ett annat jag, som *gör* synden. Men hat till synden och kärlek till Kristus äro nådens verk och finnes ej av naturen i en människas hjärta — alltså äro de tecken på att hon äger nådens verk i sitt hjärta. Och nådens

[9] Spener nr 1, Vorrede s. b 12 b f. Att uppmärksamheten på detta sätt riktades mot den enskilda människan och hennes andliga liv beror på det krav på personlig, iakttagbar fromhet hos den enskilde, som Speners kritik av det dåvarande kyrkliga livet väckte. Om pietismens intention att uppliva de enskilda kyrkomedlemmarna till ett intensivare och mer personligt tillägnat bruk av Bibeln, bönen, och kärlekens gärningar se Spener nr 11 och nr 12. Jfr Troeltsch a. a. s. 828 f., Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie II s. 92 f.

verk skapas av den Helige Ande, vilken alltså bor hos henne. Därmed har hon funnit botemedlet mot anfäktelsen, ty så länge Anden bor i hennes hjärta, skall Gud icke fördöma henne för synden, skall Gud icke låta den hotande lagens dom verkställas.[1] Redan här se vi, huru imputationstanken försvagas, så att den ger vika för *förvandlingstanken*. Känneteckenläran möjliggör en registrering av, hur förvandlad en människa skall vara för att räknas till nådaståndet. Att det är *Anden,* som verkar dessa kännetecken, rycker snart i bakgrunden. Den *förmedlar* den nåd, som *förvandlar* människan, och det är denna förvandling, som övervinner anfäktelsen, eller rättare sagt: *medvetandet om denna förvandling.*

---

[1] Spener nr 2 s. 146 ff., som visar, huru förändrad hela atmosfären kring anfäktelsen blivit. Satan har just hotat med Guds rättfärdighets straff över syndaren. Spener tröstar med Paulus och förklarar honom sålunda: »... wann er dergleichen böses thue/ *so seye er es nicht/ der es thue/ sondern die sünde in ihme* sey es. Er wil sich zwar hiedurch nicht gantz und gar vor Gott entschuldigen/ dass er desswegen nicht ursach hätte sich vor ihm zu demütigen/ dann in dem folgenden erkennet er ja/ dass er ein elender mensch seye: Aber setzet solches ihm zum trost/ dass gleichwohl desswegen/ weil nicht nur fleisch/ sondern auch Geist in ihm seye/ der dem fleisch widerstrebet/ weil ihn Christus erlöset Rom. 7/ 25. er umb derselben willen nicht verdammlich seye/ weil er in Christo Jesu seye Rom. 8/1. Nur allein/ dass er nicht nach dem fleisch wandele/ das ist/ wo er nur solchem bösen eingeben des fleisches nicht mit willen folge/ und anfange gefallen dran zu haben/ dann alsdann gelte solcher trost nicht mehr.» Jfr nr 3 s. 193 f. Detta hindrar naturligtvis icke att Ordet bör brukas och betraktas, men Ordet har på något sätt mistat sin absoluta prägel av Guds levande stämma och dessutom något av sin enastående ställning; Spener ger på ett ställe följande råd mot anfäktelsen: tänk andliga tankar — Bibeln »oder einiges ander gutes Buch» kan inspirera — går ej det: hys avsky och sorg över de uppstigande ogudaktiga tankarna, bed, bruka Guds Ord (icke för att däri höra Guds löfte om syndernas förlåtelse utan för att skaffa sig ett Andens svärd att strida med mot synden), gå till själasörjaren, betänk Dopets nåd, gå till Nattvarden; skulle den anfäktade tveka på grund av sin ovärdighet, må hon veta att hon är värdig genom att syndaångern, den från alla tankar på egen förtjänst renade tron och den goda föresatsen äro förhanden; i stillhet må hon sedan vänta på Guds hjälp, viss om sitt nådastånd, ty hennes sorg över synden, längtan till Gud äro den Helige Andes verkningar (nr 2 s. 236—298). Se vidare nr 5 s. 817 ff., nr 6 s. 253 ff., nr 7 s. 333 ff., 350, nr 8 s. 111 ff., nr 10 s. 89.

På enahanda sätt botas predestinationsanfäktelsen. Men här är att märka, dels att gränsen mellan de båda anfäktelserna flyter, dels att själva denna anfäktelse icke längre framträder så skrämmande som hos Luther. Den orsakas icke så mycket av den plötsliga förfäran inför Deus nudus, Deus absconditus, och botas därför icke heller genom en hänvisning till Deus revelatus i Kristus, den anfäktade ropar icke längre i djupaste ensamhet efter Gud och finner därför ingen omedelbar tröst i vetskapen att just i Gudsövergivenheten vara förenad med Kristus; nej, predestinationsanfäktelsen uppkommer vid den förfärande upptäckten av *brist på nådens kännetecken,* den anfäktade ropar i djupaste förtvivlan efter tecken på Andens närvaro i sitt hjärta. *Tecknen tryta* — det är predestinationsanfäktelsen. Och vägen att besegra den går liksom tidigare över självprövning; och saknas så alla positiva kännetecken, må den anfäktade veta, att blott denna sorg över det egna ömkliga tillståndet är tecken på en av Anden given kärlek till Gud, längtan till Honom, vilja att leva hos Honom, och alltså vittnesbörd nog om Andens inneboende.[2]

*Anfäktelsebegreppet rör sig således hela tiden kring kännetecken*läran. Eftersom denna intager en sådan nyckelställning för förståelsen av det pietistiska anfäktelsebegreppet, giva vi nu ett referat av dess innehåll sådant Spener framställer det i skriften Natur und Gnade.[3]

### *Kännetecken på Nådens verk.*

Allmänna kännetecken: Den gärning, som människan gör, skall vara i överensstämmelse med Guds Ord och bud och komma ur ett Gudssinnat hjärta (Natur und Gnade s.

---

[2] Spener nr 2 s. 295 f., nr 5 s. 813 f. Jfr nr 4 s. 66 ff.

[3] Spener nr 9 framställer inom ramen av begreppet kärleken till världen en serie kännetecken på såväl tron som otron. Nr 3 s. 105 f. nämner följande fyra kännetecken på en troende: 1. förkastar den falska, köttsliga friden, 2. hatar allt, som strider mot Gud, 3. har ett allvarligt begär att mer och mer vara Herren till behag, 4. sätter friden med Gud före allt vad världen högaktar och har att bjuda.

13 f.); den Helige Ande är därvid dess »Mästare» och ej människan (24). Kännetecken på Nådens verk äro: en plötslig ingivelse till något gott (27 f.), ett välöverlagt handlande i Herrens fruktan (29 f.), den lyckliga utgången av en kärlekens gärning, som såg omöjlig ut, men som utfördes i förtröstan på Gud (32), en drift till en god gärning, som icke lämnar människan någon ro, förrän den blivit åtlydd (32 f.), striden mellan köttet och Anden (33 f.), en redan utförd eller blott planerad handling, som icke skiljer människan från Guds gemenskap utan för henne närmare Honom (36 ff.), Guds eget vittnesbörd — positive eller negative — till en handling (41 ff.), en planerad handling, som uppväcker andra heliga nådesverkningar (44 f.).

Särskilda kännetecken:

I. Tron: Gärningar, gjorda i barnslig förtröstan på Kristi förtjänst (46), vissheten att intet kunna göra utan Guds bistånd (52), överlämnandet av hela levnadsvägen i Guds händer (57), sökandet i allt icke efter det egna utan efter Gud (60). Av tron födes kärleken till Gud (62).

II. Kärleken till Gud (63): Varje handling göres av kärlek till Gud (63), för Guds äras skull (67), utan tanke på den handlandes egennytta (68), eller lön (70); människan vill ej handla mot Guds vilja (77), hon har sin glädje i Gud (79), känner en hjärtlig fröjd över de ting som tjäna till Guds ära (82), är bedrövad över allt som är mot Gud (85), över den egna synden — och detta icke för straffens skull utan för dess egen (99 ff.), mottager all Guds tuktan med glädje (103), gläder sig över att lida för Kristi skull (106), gläder sig över Guds Ord, vill höra mer, vill bli förenad med Gud, hungrar efter Sakramenten (109 ff.), vill bli innerligen förenad med Gud (113), hyser en helig åstundan att komma till himmelen (115).

III. Kärleken till nästan (122): ett hjärta fyllt av kärlek, ett alldeles nytt hjärta (126), vars kärlek riktar sig opartiskt

— till alla (128), även till de onda och fienderna (131), som visar sig i gärningar (142), som ej göras för egen vinning utan för nästan (145) helt utan tanke på lön eller tack (147), även om nästan blott ger otack åter (149); kärleken till nästan gläder sig över hennes välfärd (150). Den eftersträvar främst hennes andliga väl (158). Utöver denna den allmänneliga kärleken är kärleken till bröderna ännu ett nådens tecken. Den riktar sig till de pånyttfödda (172), vill på ett osjälviskt sätt deras bästa (174) och förenar människor på ett innerligare sätt än vad blodsband gör (177). Den är ett mycket omedelbart tecken på nådesverkan från Gud, ty dess orsak är icke nästans person utan Guds verk i honom (179).

IV. Ödmjukheten: den förstår, att den måste hämta all kraft hos Gud (182), söker ej sin egen utan Guds ära (194), är ej avundsjuk (199), bekänner de egna felen (201), erkänner gärna när den lärt något av andra (206), kläder och beter sig anspråkslöst (207).

V. Tålamodet; vill troget tjäna Gud, även när det medför lidande (222), fröjdar sig över att lida för Herrens namns skull (228), utstår gärna allmänna mänskliga lidanden såsom sjukdomar, förluster o. s. v. (233).

VI. Egenviljans dödande: den troende lyder Gud mot sin egen vilja, utan att ha lust till det (246), ber Gud om vägledning, när hon icke vet, huru hon skall handla — låter andra kristna avgöra (248), lyder Gud, även om hon finner det direkt motbjudande och låter icke sina vanor hindra sig (251), lyder Gud, även om det icke giver någon uppseendeväckande ära åt henne själv (252), är beredd att ofta lyda Gud (254), tager gärna kloka råd av andra (255).

VII. Glädjen (259).

VIII. Bönen (261).

IX. Förnöjsamheten: är hövisk mot den övriga skapelsen och brukar den med kärlek och måtta (270), ty överdådigt

> bruk leder lätt till andra svåra synder (271); denna rädsla för synden föder det andliga armod, som aldrig berusas av stora rikedomar (272), ty dessa få aldrig gripa hjärtat fånget (273); därför avstår den troende gärna från överflödet (274) och giver det åt den behövande (ibidem).

Det är således efter dessa kännetecken den anfäktade människan skall pröva sig, ehuru hon bör gå visligt tillväga: hon behöver icke äga dem alla, och hon bör noga veta, att brist i känslan ej behöver innebära brist i sak[4]; endast den, som med uppenbar vilja syndar, må veta, att hon är utom nådaståndet[5]. Dessutom bör hon veta, att just i själva anfäktelsen de flesta kännetecken döljas för hennes blickar, men att i allmänhet *ett* osvikligt bör sökas och finnas: *längtan efter tron, den intensiva längtan efter Guds nåd*[6], ty det är den form kärleken till Gud tar sig i anfäktelsen. Däremot skall hon bestämt avvisa känslans och förnuftets vittnesbörd om nådaståndet.[7] Skulle så alla tecken svika, fogas till sist själva anfäktelsen till känneteckenlistan såsom det yttersta tecknet på Andens närvaro, ty utan den skulle ingen strid uppstå.[8]

I det ovan sagda kunna vi skönja tre viktiga drag i det pietistiska anfäktelsebegreppet, som skiljer detta från det lutherska. Först: *den anfäktade människans förhållande till Kyrkan.* Hos Luther är kyrkotillhörigheten ett väsentligt medel att övervinna anfäktelsen; genom Kyrkan nås den anfäktade av Guds Ord, genom Kyrkan förenas hon med Kristus i Dop och Nattvard och får i det kyrkliga ämbetets tillsägelse av just hennes synders förlåtelse i bikten visshet om sitt nådastånd, genom Kyrkan slutligen får hon den gemenskap med andra kristna, som driver svårmodet

---

[4] Spener nr 1 s. 277 f., 285 f., nr 7 s. 351.

[5] Spener nr 1 s. 279, 285 f.

[6] Spener nr 1 s. 289 f., nr 2 s. 204 f., 295 f., nr 5 s. 808—817, nr 7 s. 351, nr 10 s. 143 f. Jfr Hirsch a. a. s. 145, 149 ff.

[7] Spener nr 1 s. 286 f., nr 2 s. 328 f., nr 3 s. 104, 184.

[8] Spener nr 1 s. 34, nr 2 s. 37 f. Jfr nr 13 s. 307.

på flykten. Kyrkan såsom den levande Gudens uppenbarelseform spelar en utomordentligt stor roll för den anfäktade och erbjuder henne goda botemedel mot all anfäktelse. Så är det icke hos Spener. Givetvis ser även han all den Guds nåd, som erbjudes människan genom Kyrkan, visst tjäna Ord och Sakrament till att stadfästa och uppbygga tron hos den enskilde, visst kan den gemenskap, Kyrkan giver med andra kristna, vara en god tillgång för en anfäktad. Men just i detta sista märker man skillnaden: icke alla medlemmar i Kyrkan äro rätta lärjungar — det går en osynlig gräns inne i själva Kyrkan mellan den synliga och den osynliga Kyrkan. Även Luther kunde givetvis göra denna åtskillnad[1], men den hindrade honom aldrig från att hänvisa den anfäktade människan till Kyrkan; ty där mötte Gud henne, oavsett om alla Kyrkans medlemmar voro levande lemmar eller ej. Häri framträder också den stora skillnaden mellan Luthers och Speners såväl anfäktelse- som kyrkobegrepp. Kyrkan är för Luther evangelium, som helgar de människor, som taga emot det[2], och därvid är frågeställningen synlig—osynlig principiellt ovidkommande såtillvida, som det är Guds sak att — vid tidens ände — skilja agnarna från vetet. Kyrkan för Spener däremot är givetvis evangelium, som helgar, men icke blott tillräknar imputativt Kristi rättfärdighet utan helgar så, att det *förvandlar* dem, som taga emot det, så att man med vissa kännetecken redan nu kan märka dem och säga: de äro kyrkan, den sanna, osynliga kyrkan, och så, att den anfäktade följaktligen kan vila ut vid dessa kännetecken hos sig själv. Det märkliga inträffar alltså hos Spener, att när han från den synliga Kyrkan

[1] Se Aulén: Till belysning af den lutherska kyrkoidén s. 34—52. Herbert Olssons artikel Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther är här utomordentligt klargörande: Kyrkans synlighet resp. osynlighet beror på Guds synlighet resp. osynlighet — icke på kyrkomedlemmens fromhet och helighet — och skall alltså ses i samband med problemkomplexet Deus absconditus — Deus revelatus (H. Olsson a. a. i: En bok om Kyrkan s. 306—326). Se ock Lindroth: Tankar om kyrkan och sakramenten s. 87. Om synliggörandet av den osynliga kyrkan, se Holmström: Det kyrkliga ämbetet i ortodoxi och pietism, i: En bok om kyrkans ämbete, s. 214.

[2] Se Aulén ibidem s. 46 f.

vill skilja den osynliga, han samtidigt strävar att med kännetecknelärans hjälp synliggöra denna senare för att tillmötesgå anfäktelsebegreppet i dess krav på tröstegrund. Luther nöjde sig här med att visa den anfäktade till Guds nåd i Kyrkan och manade henne att ihärdigt hålla fast den. Spener vill ha en absolut visshet, en inom den anfäktade själv vilande visshetsgrund; han talar om den i själens djup fördolda habituella längtan till Gud, »das habitual-verlangen nach Gott».[3] Kännetecknelären förebådar här den totala förvandling av den troende, som vi skola finna, när vi komma till Zinzendorf. Ännu är emellertid förvandlingen icke total, ännu låder synden vid den troende och måste med Andens kraft nedkämpas. Men Spener intager en ytterst intressant ställning *mellan* Luther och Zinzendorf. Därför gäller Speners kyrkokritik i Pia Desideria just detta: man blir icke troende genom att blott mottaga Guds nåd i Kyrkan — det kan leda till en ytlig, stelnad kristendom; man måste därjämte kunna iakttaga konkreta kännetecken i sitt liv — och det blir till sist det allra viktigaste.[4] Kyrka, Sakrament, de heligas gemenskap, de förbigås ingalunda, de nämnas i framställningarna, men man har ett bestämt intryck av att det sker mest honoris causa, med en bugning åt den officiella kyrkoläran.[5] Med desto större

[3] SPENER nr 5 s. 814.

[4] SPENER nr 6 s. 209 ff., 255 f., nr 8 s. 173 ff., 362 f.

[5] SPENER nr 2 s. 71 f.; nr 7 s. 336 f., förutsättes de flesta människor vid vuxen ålder ha förlorat dopnåden och behöva pånyttfödas. *Pånyttfödelsen* kan av dem sedan noggrant fixeras till tiden och angives vara *den gudomliga kraftens genomträngande av dem.* Jfr nr 7 s. 349, nr 8 s. 297 f., 334 ff., nr 10 s. 45. Jfr AULÉN: Till belysning af den lutherska kyrkoidén s. 117 f. Observera här, att *pånyttfödelsen är en real förvandling, ett genomträngande av gudomlig kraft.* Denna definition äger starkt samband med skolastikens lära om den förvandlande, ingjutna nåden. Att överhuvudtaget förvandlingstanken inom såväl pietistisk som herrnhutisk teologi (jämför den kommande framställningen!) är beroende av och visar många överensstämmande drag med den romersk-katolska läran om den troendes nya habitus är tydligt. Även Luther kan tala om människans förvandling, om hennes nya hjärta och sinne, men han gör det aldrig i anfäktelsebegreppets sammanhang såsom det sker hos Spener. Däri ligger en väsentlig skillnad mellan å ena sidan Luther och å andra sidan den tidigare traditionen liksom dess pietistiska och herrnhutiska utlö-

energi går man sedan till den enskilda människan och hennes självprövning efter känneteckenläran. Härmed sammanhänger den ringa betydelse, som det kyrkliga ämbetet och bikten får; den anfäktade kan gå till sin biktfader men lika gärna till några »gottselige mit-christen» eller till några »verständige Christen» för att med dem dryfta sin belägenhet och få erfarna råd — det säges icke: för att lösas ur sin anfäktelse — men det hör till de mycket sällsynta undantagen, att Spener så råder henne att göra.[6] *Den anfäktade är ensam,* ensam inför Gud och måste själv pröva sig och så räkna ut, om hon är i nådaståndet eller ej.[7] Vi se här, huru det pietistiska anfäktelsebegreppet är starkt, ja renodlat *individualistiskt* till skillnad från det lutherskas kyrkliga prägel.[8] Detta drag hänger naturligtvis samman med den begynnande

---

pare. Den anfäktade kan hos Luther finna vila endast i Guds nåd, *endast i Gud*, icke i sin egen förvandling eller habitus. Mot denna bakgrund förstår man den i *Bekännelseskrifterna* ofta mötande anklagelsen mot både Rom och svärmarna, att deras läror icke förmådde trösta de anfäktade samvetena, eftersom trösten alltid gjordes beroende av goda gärningar eller höga upplevelser, se *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, exempelvis s. 75, 121, 153, 275. SCHLINK säger med tanke på pånyttfödelsens systematiska plats i Bekännelseskrifternas teologi härom träffande: »Indessen darf nicht dabei stehengeblieben werden, die Lehre von der Wiedergeburt nur etwa als Lehre vom Glauben an die Wiedergeburt zu fassen» (SCHLINK: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 3:e uppl. s. 159).

[6] SPENER nr 1 s. 287 f., 295, nr 2 s. 257 f., nr 8 s. 412 ff. Om pietismens kyrkobegrepp se AULÉN: Till belysning af den lutherska kyrkoidén, s. 116—124. Den ringa frekvensen av hänvisningar till bikten är en följd av Speners uppfattning av den stelnade ortodoxa Kyrkan: bikten blev en ren formsak. GRÜNBERG: Philipp Jakob Spener II s. 90—106 skildrar Speners försök att gjuta nytt liv i biktinstitutionen men också hans resignation inför uppgiften: absolutionen kan ju icke givas förrän full ånger föreligger, och vem utom Gud kan veta detta? Bikten förvandlas därför till själavårdande samtal.

[7] Detta hindrar icke, att SPENER kan erinra den anfäktade och lidande människan om, att hon icke är ensam i sitt lidande (nr 7 s. 176 ff.); ty denna tanke är av underordnad betydelse i vårt sammanhang, emedan den anfäktade ju först måste förvissa sig om, att hon verkligen *är* i nådaståndet — även såsom lidande, även såsom insatt i en större gemenskaps lidande. Det är för att få *den* vissheten hon hänvisas endast till sig själv.

[8] Jfr AULÉN: Till belysning af den lutherska kyrkoidén s. 118 f.

kyrkokritiken men också med den begynnande upplysningstidens tendens till individualism, subjektivism.[9] Säkerligen har man också rätt att häruti och i den pietistiska känneteckenläran se ett nyvaknat intresse för den mänskliga själens rörelser och liv gentemot en blott kyrklig ordning, ett psykologiskt intresse.[10] Det märkliga är emellertid, att man kommer ur askan i elden; man menar sig skola undfly en kyrklig institutionalism och hamnar i en okyrklig; man menar sig skola övergiva ett stelnat kyrkligt liv och kommer till en känneteckenlära, som i och för sig är lika stel, en känneteckenlära, som visserligen är hämtad ur Guds Ord men formad såsom en doctrina och med ringa plats för nåde-

---

[9] Jfr TROELTSCH a. a. s. 827—833. Enligt TROELTSCH begynner denna utveckling redan hos Luther (s. 429 ff., 437 f., 440 f., 550), ehuru han ännu befinner sig inom kyrkotypens område (s. 452—457) till skillnad från pietismen, som tillhör sekttypen (s. 827). Om *subjektivismen hos pietisterna* se ock WENDLAND: Die pietistische Bekehrung s. 217; frågan beröres även av WALTER: Christentum und Frömmigkeit s. 332—336. Pietismens ecclesiolae in ecclesia hejdar icke denna utveckling utan befordrar den: Kyrkan splittras i allt mindre delar. RITSCHL återger (a. a. II: 1, s. 142) en iakttagares intryck av sammankomsterna under Speners ledning: »Die lieben Leute kommen zu viel zusammen, reden zu viel, klagen zu viel, urtheilen zu viel. Sie sehen einander zu viel nach, sie suchen das rechte Wesen in einer beständigen *Erhebung des Gemüths durch Betrachtungen* ...» Citatet belyser en väsentlig sida i den pietistiska fromhetstypen, vaksamheten, försiktigheten, räddhågan att synda — jfr SPENER nr 10 s. 109. Detta drag skola vi återfinna hos Rosenius.

[10] SPENER nr 2 s. 150 f., bortförklarar anfäktelsen såsom helt enkelt ett spratt av en uppjagad fantasi: »Die phantasie ist gleichsam als eine närrin oder Comödiantin in dem menschen/ die nicht nur in dem traum allerhand seltzame auffzüge macht/ sondern auch zuweilen sonst/ wo man sichs am wenigsten versiehet/ dem menschen allerhand eingiebt/ und ihn auff unterschiedliche weise irre macht»; avståndet till anfäktelsens ohyggliga realitet hos Luther är här mycket långt. Ganska vanliga äro också hänvisningar till vederbörandes »melankoliska temperament» såsom förklaring till »anfäktelsen», exempelvis nr 2 s. 153, nr 5 s. 716 f., jfr nr 13 s. 314. Att ett dylikt betraktelsesätt verkade upplösande på begreppet *Guds vrede*, är tydligt. Vi befinna oss här mitt emellan Luther och Zinzendorf; vreden i det lutherska anfäktelsebegreppet spelar ju en utomordentligt stor roll — hos Zinzendorf är den begränsad till tiden före Kristi försoning och vilar nu icke mer på människorna, jfr HÖK: Zinzendorfs Begriff der Religion, s. 132 f., JOSEFSON a. a. s. 166. Jfr nedan, s. 69 f.

medlen. När Luther läste Bibeln, lyssnade han till Guds levande stämma[1]; men kännetecknläran är en lista på Andens verk varefter människan har att pröva sig själv. Ordet mister sin karaktär av den levande Gudens fasta löftesord och deprecieras till en gudomlig lära.[2] Det levande Gudsvittnesbördet till människan förlägges i stället till Andens verkan av kännetecken, som i sin tur snart mister sin levande uppenbarelsekaraktär och deprecieras till mänskliga egenskaper, individuellt förekommande. Det har sin mycket stora betydelse för anfäktelsebegreppet, att gemenskapen med den levande Guden i Kyrkan så förbisågs; den anfäktade människan finner till slut ingen stad utanför sig själv, där hon kan vila ut.

Spener avsåg det säkerligen icke så. Ty kännetecknläran var en lära om de verk, som *den Helige Ande* utför i de trognas hjärtan, och tecknen få därför icke tagas för mer, än vad de äro: tecken *på* föreningen med Anden, med Kristus, med Fadern.[3] Det är icke tecknen, som frälsa, utan Kristus, till vilken de visa. Risken är emellertid, att uppmärksamheten så koncentreras på Andens *frukt,* att man glömmer, att det är *Andens* frukt. Så skedde ock: Zinzendorf anklagade pietismen för att vara en gärningslära, för att lära gärningarnas frälsningsväg.[4] Vi återkomma till denna fråga, när vi behandla Rosenius.

---

[1] Se exempelvis Ljunggren a. a. s. 63 f., 305. Jfr Aulén: Till belysning af den lutherska kyrkoidén s. 114 f., Bring: Luthersk bibelsyn, i: En bok om bibeln, s. 254 f. (se Ordets betydelse i anfäktelsen, ibidem s. 271 f.).

[2] Se Aulén a. a. s. 114. Jfr Lindroth: Kyrkan och bibeln, i: En bok om bibeln, s. 240.

[3] Om *den Helige Andes betydelse* se särskilt Spener nr 7 s. 267—355 (den fjärde predikan, över Joh. 3: 7—8). Se ock nr 10 s. 22 och flerstädes i ovan gjorda hänvisningar.

[4] Zinzendorf har på ett träffande sätt formulerat skillnaden mellan pietistisk och herrnhutisk fromhet i här berörda hänseende: »Es ist eine Differenz, zwischen einem redlichen Pietisten, und einem redlichen Herrnhuter. Jener hat sein Elend vor Augen und blikt nach den Wunden; dieser hat die Wunden vor Augen, und blikt nach dem Elend. Jenen trösten die Wunden in seiner Schüchternheit; dieser beschämt sein Elend in seiner Seligkeit. Es läufft auf eins hinaus, und ist aus göttlicher Condescendenz in die Verschiedentlichkeit der Gemüther so disponirt». (Zinzendorf: Vier und Dreyssig Homiliae über die

Det andra draget i det pietistiska anfäktelsebegreppet, som skiljer detta från det lutherska, gäller *människans anfäktelse i förhållande till hennes tro och erfarenhet.* Även här tränga sig de rent individualistiska dragen fram. För Luther gällde det att i tro hålla fast den imputativa rättfärdighet genom Kristus, som övervann syndanfäktelsen, och den Kristuskonformitet, som övervann predestinationsanfäktelsen, och *erfarenheten* av delaktigheten i Kristus kom i andra hand, stundom bekräftande, stundom bestridande den. Hos Spener får anfäktelsebegreppet också här ett helt annat innehåll och förbindes på ett mycket nära sätt med den anfäktades erfarenhet, upplevelse av Guds nåd.[5] Ty känneteckenlistan är intet annat än en förteckning över de *erfarenheter, de upplevelser,* en rätt troende bör göra, för att veta sig vara i nådastånd et. Äger hon denna samlade erfarenhet, kan hon vara trygg.[6] Självprövningen framstår här såsom ett tekniskt hjälpmedel för den troende att erinra sig och i minnet hopsamla denna erfarenhet, så att den i anfäktelsens belägenhet kan tjäna till tröst.[7] Liksom nyss har Spener här en mycket god avsikt: Anden måste verka i en troendes liv, tron måste bära frukt i gärningar, det måste visa sig i den enskildes liv, om hon äger tron, och vetskapen om att äga dessa tydliga Andens kännetecken måste därför övervinna anfäktelsen.[8] Risken är emellertid densamma också här: erfarenheten av Andens kännetecken blir lätt nog en självständig storhet, på vilken den anfäktade förtröstar, och som blir henne till förment hjälp att övervinna anfäktelsen. Saknar hon denna erfarenhet, är det vittnesbörd om att tron är död, äger hon den, äger hon därmed också tron.[9] *Förvandlings-*

---

Wunden-Litaney der Brüder etc., s. 59). Mot samma tanke, som sedermera framträdde inom pietismen, polemiserade redan Luther, se LJUNGGREN a. a. s. 333.

[5] Om erfarenheten se exempelvis SPENER nr 7 s. 200.

[6] SPENER nr 7 s. 350.

[7] Jfr ROSENDAL: Upplösningen av det juridiska föreställningskomplexet, s. 95 f.

[8] Jfr SPENER nr 7 s. 341 ff., där kännetecknen framställas såsom skiljetecken mellan den verkligen i hjärtat pånyttfödde och fariséen; se ock nr 10 s. 39, 42.

[9] Jfr HIRSCH a. a. s. 151, 94 f.

*tanken* spelar således här sin betydelsefulla roll i erfarenhetstankens form. Luther tror stundom trots erfarenheten, Speners tro och erfarenhet hänga nära samman och bära upp varandra, förutsätta varandra. Även häri se vi det individualistiska draget hos Speners anfäktelsebegrepp: anfäktelsen säges skola övervinnas, om just denna den enskilda, troende människan äger denna samlade erfarenhet av nådens verk. Kyrkan står på sin höjd såsom förmedlare av denna nåd, någon hjälpare ur nöden är hon icke. *Den anfäktade är ensam med sin erfarenhet, ensam måste hon uppspåra den, ensam bära den med sig i minnet, i anfäktelsens stunder ensam övertyga sitt eget oroliga hjärta, att hon dock är ett Guds barn.* Hennes kristna liv kommer därigenom att präglas av erfarenheten av vad Gud gjort och gör med henne, medan hos Luther den kristne lever i den omedelbara föreningen med Gud och hos Honom dagligen hämtar sin kraft. Det starka erfarenhetsdraget i det pietistiska anfäktelsebegreppet kommer därmed att konkurrera med draget av conformitas Christi i det lutherska; där den ene lever på minnet och erfarenheten, lever den andre i den omedelbara föreningen. Där den ene ser på sig själv, ser den andre på Gud.

Slutligen kunna vi iakttaga ett tredje drag i det pietistiska anfäktelsebegreppet, som skiljer detta från det lutherska, och som tillika pekar framåt mot herrnhutismen; det gäller *Gudskärlekens betydelse för den anfäktade.* Kärleken till Gud får icke den allt avgörande innebörd för anfäktelsen hos Luther, som den får hos Spener. Hos denne inordnas den i känneteckenläran. Skulle alla andra tecken saknas, måste dock kärleken till Gud förbliva, ehuru den kan uppträda i olika former: i kärlek till Kristus, i längtan efter Kristus och Hans rättfärdighet, i begär efter en stark tro, i klagan över bristande kärlek till Honom, i förskräckelse och sorg över synden o. s. v. Skillnaden framstår klarast, när man betänker, att det hos Luther är Kristi kärlek till syndare och den anfäktades mottagande härav i Ord och Sakrament, som övervinner anfäktelsen, medan det hos Spener ytterst är *medvetandet att älska Kristus,* som övervinner den. De båda anfäktelsebegreppens olika orientering framgår därav åter tydligt: det första är

orienterat ut ifrån Guds kärlek, som uppenbarar sig i Kristus och gives av nåd åt den enskilde, och av honom mottages i tro och tacksamhet, det andra ut ifrån den enskilda, ensamma människans kärlek till Kristus; det ena är teocentriskt, det andra antropocentriskt orienterat. Återigen måste vi här inskärpa, att denna sistnämnda kärlek är en Andens frukt och icke människans eget verk — ty den kan ingen taga sig — men risken är här hela tiden densamma: man gör lätt de kännetecken, som skulle visa utöver sig själva, till egenskaper hos människan. Andens frukt kan lätt uppfattas som en människans gärning, gränsen mellan evangelium och lag är utomordentligt lätt att överskrida och kan upprätthållas endast genom att klart — och oftare än vad som sker hos Spener — angivas. Så se vi, hur den i anfäktelsen viktiga frågan: »Tror du på Kristus?» glider över i frågan: »Älskar du Kristus?», vi se hur Kristuskärleken blir det viktigaste tecknet på tron.[1]

---

[1] En intressant mellanform mellan den lutherska och den spenerska uppfattningen av anfäktelsen finns hos JOHANN GERHARD, som ägnat frågan en särskild skrift: »En liten Handbook af Krafftig Tröst», tryckt i Stockholm 1702. Anfäktelsen orsakas av den *inneboende synden*, lagen hotar med Guds vrede och den eviga döden (s. 4) och botemedlet erbjudes i Guds Ord, som skall mottagas trots alla invändningar från förnuft, kött och känsla (s. 14, 21); Kristi kärlek skall vara det sköna målet för den troendes hjälpsökande blickar, och i tro skall hon mottaga den i sitt hjärta (s. 59, 116 f.). *Predestinationsanfäktelsens* ångestrop tränger sig fram (s. 41, 50, 54) och driver till besinning av Dopets trygghet (s. 71 f.), till mottagandet av avlösningens fasta ord om syndernas förlåtelse genom det kyrkliga ämbetet (s. 66 f.) och till Nattvardens värdiga åtnjutande (s. 83 f.), ty i alla dessa nådemedel bjudas evangelium och Gudsgemenskap. Men just i Nattvardens värdiga anammande skönja vi den nya tankegången. Ty den är värdig som tror, och även om tron ej erfares, finnes den där dock, såtillvida är ju anfäktelsen ett gott tecken (s. 100 f.), och om så alla trons gärningar saknas, är det goda uppsåtet att göra dem tecken nog, att tron finnes (s. 106—109). Och när den anfäktade då spörjer, hur hon skall veta om denna tro är sann eller falsk, uppmanas hon att anställa en *självprövning* för att se, om den rätta trons tecken finnas, och som sådana nämnas ånger över synden, hat till synden, längtan efter förlåtelse o. s. v. (s. 26 f., 108, 140 f.). Kraftigt hävdas, att det icke är tecknen som frälsa (s. 31 f.) utan allenast Kristi lidande och heliga sår (s. 39), och den anfäktade finner också häri sin tröst: lemmarna i Kristi Kropp följa Huvudet genom tuktan och lidande till seger och uppståndelse (s. 185). — Denna skrift vittnar tydligt

Zinzendorf[2] känner endast kärlekens anfäktelse — han företräder således i sin teologi en sådan typ av anfäktelsen, som motsvarar vår i början gjorda första definition av anfäktelsens väsen. Ännu en avgränsning kan göras vad beträffar Zinzendorf; anfäktelsen är hos honom huvudsakligen en tentatio seductionis, en Satans förförelse, som syftar till människans totala ruin. Prövningstanken — tanken på anfäktelsen såsom tentatio probationis — står klart tillbaka för frestelsetanken.

Grundläggande är uppfattningen om den habituella *förvandlingen* av den troende människan. Denna sker på samma sätt som hos Bernhard[3]; genom betraktandet av Kristi kärlek på korset födes i människans hjärta en stark genkärlek till Kristus[4]. Den börjar med tacksamhet mot Kristus för att Han har utstått detta svåra lidande, ett lidande, som är så konsekvent ställföreträdande tänkt, att det nu icke mer finnes ens någon anfäktningens lidande för den troende; denna tanke utlägges i samband med förklaringen till Getsemaneperikopen — Kristus har dött och anfäktats för alla människor och därmed för alla tider borttagit detta onda.[5] Att människan börjar hysa tacksamhet mot Kristus är

---

om känneteckenlärans begynnande inflytande över anfäktelsebegreppet. Allt beror icke längre på hängandet vid Ordet trots all erfarenhet eller med den; Andens vittnesbörd spela en allt större roll vid bedömningen av nådaståndet.

[2] För Zinzendorfmaterialet användes följande källor: »Auszüge aus des Seligen Ordinarii der Ev. Brüder-Kirche sowol ungedrukten als gedrukten Reden über biblische Texte, nach Ordnung der Bücher heiliger Schrift ... herausgeg. v. G. Clemens», citeras: CLEMENS; ZINZENDORF: Berliner-Reden, Männer. Dessutom hänvisas till UTTENDÖRFER, nr 1: Zinzendorfs religiöse Grundgedanken, DENS. nr 2: Zinzendorfs christliches Lebensideal; HÖK, nr 1: Zinzendorfs Begriff der Religion, DENS. nr 2: Herrnhutisk teologi i svensk gestalt, Arvid Gradins dogmatiska och etiska huvudtankar.

[3] Se ovan s. 28.

[4] CLEMENS NT Bd I, s. 137: »Man sucht die Grund-Wahrheit, dass die *Liebe zu JEsu* aus Seinem Leiden und Sterben, aus Seinen Wunden, aus der Vergebung der Sünden kommt, ewiglig zu bewahren; und macht *Seine Liebe bis zum Tod*, zum Grund-Satz der ganzen Religion und ganzen Theologie, um deren willen man selig ist in Zeit und Ewigkeit, und so sehr liebet.»

[5] Denna i vårt hittillsvarande sammanhang nya tanke utlägges i en predikan över Getsemaneperikopen, kallad »der Busskampf für uns», CLEMENS NT Bd

det första tecknet på att hon lösts från kärleken till denna världen med dess lusta, rikedom o. s. v. Här äger begreppsparet kärleken till Gud resp. till världen sin plats. Tron blir identisk med kärleken till Kristus. Denna kärlek tolkas i enlighet med Höga Visans ord i äktenskapliga kategorier; man är antingen syndens eller Kristi brud. Den man tillhör, tillhör man helt. Det är lika mycket äktenskapsbrott att leva i synden och någon gång gå till Frälsarens kors som det är att leva hos Frälsaren och leka med synden. Ty den som är i synden, är helt bunden av den, och den som är hos Frälsaren är befriad från synden; icke genom en imputativ, tillräknad frihet utan genom en reell befrielse, innebärande syndens förlåtelse och skiljande från människan. Förvandlingen av människan är här tänkt i sina yttersta konsekvenser. Hos Luther orsakas ju anfäktelsen just därav, att människan även efter rättfärdiggörelsen är simul iustus et peccator, av att hon äger rätt-

---

III, s. 1428 ff., spec. s. 1430; se ock över samma text ibidem s. 1445 ff.; ibidem s. 1505 f. vid utläggningen av Mt 27: 46 säger Zinzendorf: »Dem Heiland haben eigentlich drey Umstände sehr viel zu thun gemacht. Der erste Umstand ist Seine Versuchung in der Wüste gewesen; der zweyte, Sein Buss-Kampf und Seine Todes-Angst; der dritte, dass Er kurz zuvor, ehe Er aus der Zeit gegangen, da Er zwischen Himmel und Erde geschwebt, die völlige Verlassung von GOtt gefühlt hat.» Sammanställningen av dessa tre anfäktelseperikoper är för Zinzendorfs vidkommande betydelsefull; den visar, att Zinzendorf icke förbigår den lutherska utläggningen av anfäktelsen vid dessa ställen, men att han ger dem en annan tolkning. Enligt Zinzendorf var Kristi lidande mycket tungt och svårt; men när Han väl har burit det, är det för all tid borttaget och äger ingen aktualitet för den troende människan, ty hon anfäktas icke (se den fortsatta framställningen). Vad Kristus genom sitt lidande nu betyder för människan, är att Han drager människans kärlek till sig, ibidem s. 1507: »Weil Er nun in einer unendlichen Verlegenheit und unbeschreiblichen Noth, und mit einer ordentlichen, vorbestimmten Aggravation aller Seiner Leiden und Lasten sich doch durchgerissen hat, so hat Er dem Kläger abgewonnen, und ist beyder Partheyen Richter worden. Nun heissts auf Seiner Seite: 'Höre, Menschen-Seele, ich bin auch ein Mensch, und habe deinen Jammer, deine Noth, in Freuden-Thränen verwandelt, ich habe alles ausgegleicht, wilst du nun meine seyn? wilst du dich an mich attachiren, bis du mich sehen wirst, und bis ich auch deinen Leib werde ähnlich machen meinem verklärten Leibe? wilst du mir nun durchs ganze Leben in dem Jammerthal nachgehen, bis du mir in meine Arme sinkst?'»

färdigheten tillräknad och därför ännu är en syndare; *hos Zinzendorf är anfäktelsen utesluten* just därav, att människan efter tron är förvandlad till Kristi avbild, hennes hjärta är nytt. Hon har skilt sig från sin förre herre och tillhör nu Kristus ensam.[6]

Skulle emellertid anfäktelsen nå den troende människan, är detta därför enligt Zinzendorf en varning om att förhållandet till Frälsaren icke är som det skall vara. Zinzendorf tolkar anfäktelsen enbart i dess egenskap av tentatio seductionis. Den är Satans frestelse till det onda och äger helt igenom denna onda karaktär; blotta skymten av den är ett orostecken: man får icke ens låta tankarna snudda vid det onda: »Das *Einlassen* mit der Probabilität ist schon die Folge einer *Ungesundheit* im Glauben»[7], det är intet annat än uppenbar otrohet mot Frälsaren: »Vor Ihm

---

[6] Clemens GT Bd I, s. 371 ff.: Abraham är beredd att offra Isak av kärlek till Gud: »So dachte Abraham: 'Der mich so lieb hat, dem ich mich selbst schuldig bin, fordert meinen Sohn: Da ist er!' ... so sagte GOtt: 'Halt still! nun weiss ich, dass dir GOtt über alles geht; denn du hast mir deinen einigen Sohn nicht vorenthalten, dein Sohn ist dir nicht zu lieb gewesen; Ich war dir besser als zehen Söhne.'» Ibidem s. 373 säger Gud till Abraham: »Also, *nun weiss ich*, das heisst: Nun hast du bewiesen, dass du mich lieb hast...» Om kärleken till Jesus se föregående not. Om världskärleken och Gudskärleken se Clemens GT Bd I, s. 376: »Die unique Liebe, die man zu einer Creatur hat, und die Liebe zum Heiland, rivaliren ganz alleine mit einander.» Ibidem NT Bd I, s. 465 (utläggning av sjätte bönen) om själens totala befrielse från det onda: »Sie kommt durch Christum vom Satan los, nicht allein durch die Erklärung der Freyheit, da ihr Friede angekündigt wird, da sie die Gnade fühlet; sondern durch eine wirkliche Befreyung, da das Böse, die Unarten, die Wirkungen, die Gewalt der Sünden von uns ablassen muss.» Om den nya heliga naturen, Zinzendorf: Berliner-Reden, Männer s. 36: »ein Glied Christi ... *Glauben* ist seine *Pflicht, Heilig seyn* ist die *Natur*». Ibidem s. 134 uttalar sig Zinzendorf ytterst föraktligt om synden, som försöker fresta den troende, men som dödas »wie eine Fliege». Jfr härtill Renkewitz: Luther und Zinzendorf, NKZ årg. XLIII: 3, 1932, s. 169, 177 f. Om den totala tillhörigheten till antingen Kristus eller synden se Clemens NT Bd I, s. 466, Bd III, s. 1443. Jfr Bd I, 459, där »alle Liebhaber der Marter GOttes» ha det privilegiet att de aldrig skola råka i ett sådant dunkel, att de välja det onda för det goda. Jfr Hök a. a. nr 2 s. 154 f. Se vidare Uttendörfer a. a. nr 1 s. 92—101, Hök a. a. nr 1 s. 11—60, 106, 109, 145—152, nr 2 s. 31.

[7] Clemens GT Bd I, s. 109.

und uns ist die Untreue offenbar.»[8] Det gäller hela tiden hjärtats dragning — antingen till Kristus eller till världen. Förvandlingstankens konsekvens märkes här mycket klart: skulle så vara, att människan förnimmer denna dragning till det onda, är detta ett mycket allvarligt tecken, emedan det visar på en defekt hos kärleken; det vittnar om att förvandlingen ännu icke är total, utan att det hos människan finnes något, som tillhör Satan.[9] Denna tanke, som vi belagt redan hos Origenes[1], ehuru den där icke har lika stor vikt som hos Zinzendorf, vittnar ytterligare om den betydelse, som Zinzendorf ger den habituella förvandlingen av människan. Anfäktelsen i betydelse oro över synderna förlåtelse, ångest inför tanken på utkorelsen, är främmande för den själ, som lever i den innerliga gemenskapen med Frälsaren. I enfald, *Einfältigkeit, Einfalt,* håller hon sig till Kristus.[2] Liksom enligt Bernhard[3] undflyr hon enligt Zinzendorf Satans frestelser genom att fly till Kristus och klaga, gråta ifrån sig dem hos Honom. Regeln är: intet meningsutbyte med Satan — om han skulle komma: »Da macht man keinen Disputat, Sondern das ist der kürzste Rath: Man klagt es seinem HErrn so blos, So ist man

---

[8] Ibidem.

[9] Clemens NT Bd I, s. 443 polemiserar Zinzendorf mot tanken att anfäktelsen skulle vara tecken på nådaståndet och säger däremot: »Die Versuchungen sind zuweilen ein Beweis, dass es schlecht stehet, dass man eine Tücke im Herzen habe, die heraus soll, und um derenwillen es der Heiland geschehen lässet...» Detta citat visar: 1. Anfäktelsen är av ondo, såsom ett dåligt tecken; 2. ty den visar, att det finns något ont i hjärtat, som måste ut och som tillhör Satan (»daran Satanas eine Prätension machen und sprechen kan», ibidem s. 110, jfr ibidem s. 468, Bd III, s. 1434); 3. därför tillåter Frälsaren att den sker. Denna sista tanke snuddar alltså vid uppfattningen av tentatio såsom tentatio probationis, jfr Clemens GT Bd I, s. 108 f., NT Bd I, s. 86 ff., i vilken sistnämnda hänvisning Zinzendorf t. o. m. unnar sina trossyskon denna prövning, som verkar ödmjukhet; dock skall man icke låta sig nedslås av dessa Satans låga försök, ibidem s. 91. Jfr Uttendörfer a. a. nr 2 s. 238 ff., Hök a. a. nr 2 s. 104—108.

[1] Se ovan s. 24.

[2] Clemens GT Bd I, s. 102 (i fallet förlorade Adam sin Einfältigkeit), NT Bd I, s. 458, 468 (Einfältigkeit i Kristus).

[3] Se ovan s. 28.

seiner wieder los.»[4] Frestelserna uppfattas egentligen blott såsom en irritation, en sinnenas tillfälliga förvillelse, som man kan klaga ifrån sig, »so ist man seiner wieder los!»

Zinzendorf kan tala om anfäktelsen också i den bemärkelse vi funnit den inom mystiken, d. v. s. i den form, att kärleken icke når sitt mål, den älskande själen känner plötsligt sin Kristuskärlek obesvarad. Vid utläggningen av skildringen av Jakobs kamp vid Jabbok beskrives denna anfäktelse. Jakob stred mot Frälsaren[5], och själva kampen uppstod just därav att Kristus teg, »ein peinlicher Zustand». Men Kristus övervanns med »weinen und bitten».[6] Vi skola — som nämnts — möta denna form av anfäktelse hos Rosenius.[7] Det är alltså fråga om den älskandes ängslan över att kärleken icke blir besvarad.

Det djupa lidandet under anfäktelsens kors känner icke Zinzendorf. Tvärtom vänder han sig med skärpa mot pietisterna. Deras uppfattning av den troendes lidande under synden var för honom tecken på att de ännu icke hade kommit fram till den hela gemenskapen med Frälsaren.[8] Detta beror på den olika uppfattningen av lagen. Enligt Spener[9] — och Luther[1] — tjänar lagen att driva människan till Kristus, även efter det hon har kommit till tro på Honom, hon hålles fast vid Honom genom lagens ständiga tuktan. Denna syn på lagen och den därav följande synen på anfäktelsen förenar Luther och Spener och skiljer dem från Zinzendorf. Denne i sin tur förlägger lagens verk enbart

---

[4] Clemens NT Bd I, s. 101. Samma sida tecknas Kristi frestelser såsom en audiens (»Audienz»), som Kristus ger Satan.

[5] Tanken är luthersk gentemot Augustinus, enligt vilken Jakob stred mot en ängel, se ovan s. 19, noten.

[6] Clemens GT Bd I, s. 455—474, citaten från s. 470 f.

[7] Se nedan s. 168 f.

[8] Clemens NT Bd I, s. 202, 443 f., Bd III, s. 1445 ff., Zinzendorf: Vier und Dreyssig Homiliae über die Wunden-Litaney der Brüder, s. 59. Dens.: Berliner-Reden, Männer, s. 27.

[9] Jfr ovan s. 50.

[1] Se ovan s. 38, 44. Skillnaden mellan Luther och Zinzendorf i fråga om anfäktelsen är uppmärksammad i Anders Borgs svenska översättning av Luthers Kyrkopostilla, där den påpekas i sakregistret under rubr. *Zinzendorf.*

till tiden före Kristi försoning; därefter har lagen ingen talan, därefter råder endast evangelium.[2] Därför är det enligt Zinzendorf fel att låta lagen plåga människan, hon är fri från lagen på samma sätt och i samma mån som hon är fri från synden, vilket hon blir när hon kommer till tro, giver sig åt Frälsaren som brud. Hos Spener är förvandlingen av hjärtat ännu icke total såsom hos Zinzendorf, men den är på god väg att bli det. Härav framgår olikheten dem emellan, men också den inbördes likheten till skillnad från Luther, för vilken anfäktelsen är en trons anfäktelse, medan den för Spener och Zinzendorf är en kärlekens anfäktelse.

*Upplysningstiden* intog en avvisande hållning till läran om anfäktelsen. Dess alltigenom optimistiska livssyn[3] förhindrade den att tolka anfäktelsen såsom något för den kristna människan betydelsefullt. Dess teologiska arbete kan betecknas såsom en målmedveten strävan att jämna ut de motsatser, som konstituera anfäktelsebegreppet, att skapa harmoni, vilket skedde på bekostnad av de teologiska begreppens styrka och renhet och därför medförde en väsentlig nivellering av dem.[4] Det som hittills varit all anfäktelses självklara grund — striden mellan Gud och Djävulen — mildras nu från att uppfattas som en strid till att tecknas som en ren oläglighet, en obekvämlighet. Djävulens existens som personlig makt bestrides och förnekas — hans förekomst i evangelierna förklaras vara uttryck för ackommodationer till judiska tidsbundna föreställningar, saknande intresse för ett upplyst medvetande.[5] Synden är en brist, som den dygdiga människan kan avhjälpa. Med dessa förutsättningar tillgriper man vid tolkningen av Jesu frestelser allegorien och bestrider den historiska sanningen

---

[2] Clemens NT Bd I, s. 1430, Hök a. a. nr 1 s. 131 ff., Renkewitz a. a. s. 169. Jfr Josefson: Andreas Knös' teologiska åskådning, s. 166.

[3] Aner: Die Theologie der Lessingzeit, s. 49.

[4] Aner a. a. s. 51 f. talar om en humanisering, som visar sig i en rationalisering och eticering av kristendomen.

[5] Om denna strid om uppfattningen av Djävulen se Aner a. a. s. 234 ff. Semler intog en moderat inställning, medan Teller företrädde den radikala linjen.

av denna perikop; frestelsen har försiggått i visionär, imaginatorisk form, Jesus har genomlevat dessa tre händelser i ett extatiskt tillstånd. Så säga engelsmännen H. Farmer och C. F. Schott.[6] Doederlein menar sig gå en medelväg mellan dessa och den tidigare traditionella tolkningen när han säger, att frestelserna uppkommit av yttre tillfälligheter, som väckt tankar (cogitationes) i Jesu själ, som voro oförenliga med såväl Kristi fromhet (pietas) som Hans livs mening (consilium vitae). Därefter ger Doederlein den detaljerade tolkningen: ökenfrestelsen består i, att Jesus känner sina krafter mycket väl räcka till för att göra ett »miraculum» med stenarna — och det hade i och för sig icke varit något ont (impius vel praesumtus) att lyda dessa känslor. Men det hade varit olägligt (intempestus) att göra det nu, ty dels hade Han ännu inte börjat sin läroverksamhet, dels funnos inga åskådare (spectatores) närvarande. Tempelfrestelsen bestod för Jesus likaledes i en känsla av den inneboende värdigheten, och denna känsla födde tanken, att Han genom att kasta sig ut i folkets åsyn skulle för dem förklaras, förhärligas (inclarascendi) genom detta »spectaculum», men också denna tanke var oförenlig med Hans livs mening. Frestelsen att lätt sätta sig i besittning av hela Palestina (Kristus kunde endast se Palestina; »alla riken i världen» förvandlas i rationalistisk riktning till Palestinas provinser, »Palestinae provinciae») var lika oförenlig med Hans livsmål.[7] I denna

---

[6] Farmer: An Inquiry into the nature and design of Christ's temptation in the Wilderness, och Schott: Diss. de tentatione Christi utrum sit vere et externe an in visione facta (icke tillgängliga i Upsala Univ. Bibl.), citerade efter Doederlein: Institutio Theologi Christiani, II, s. 206 f. Farmer nämnes även hos Almquist: Commentarius, s. 271. Jfr Aner a. a. s. 242 f.

[7] Doederlein a. a. II, s. 207: »Inter quos media quadam via incedere placet, ac statuere, tentationes in animo Jesu fuisse, exortis per occasionem rerum externarum cogitationibus rerum impiarum et motibus ad ea tentanda ac patranda, quae minime possent, nec cum pietate, nec cum consilio vitae Christi conciliari. Itaque cum inedia vexaretur, subit animum sensus virium suarum, quae sufficerent miraculo patrando, non quidem impius vel praesumtus, sed iam intempestus, cum nondum doceret, nec adessent spectatores. Iterum cum inter ceteram multitudinem per templi tectum obambularet (obs., Jesus gick själv, fördes icke av Djävulen, som ju överhuvudtaget icke

tolkning av frestelsen lägga vi märke till två synpunkter: dels är det icke Satan som anfäktar, utan tankar, cogitationes, som stiga upp i själen; dels har icke blott Satan försvunnit ur blickfältet, utan därmed även det radikalt onda. De tankar, som stiga upp i själen äro så långt ifrån att vara onda, att de icke ens äro ofromma, »impii»[8], utan endast *olägliga*. Det är självklart, att en dylik teologi saknar förmåga att uttrycka den problematik, som anfäktelsen orsakar, det gäller anfäktelsen både som kärleks- och som trosanfäktelse och både som frestelse till ont och som en Guds prövning. Dygden, *virtus*, står för upplysningstidens teologi som det stora idealet för det personliga livet, och dygden för till lyckan, felicitas. Visst finns det sådant, som kan grumla lyckan, men människan bör avhålla sig från detta. Ernesti säger härom: »Animo debetur cultus per scientiam necessariam ad felicitatem consequendam, et abstinentiam ab omnibus, quibus eius vis debilitari frangique, aut animus ipse vitium aliquod contrahere potest.»[9] En jämförelse med Zinzendorf är belysande. Ehuru utgångspunkterna icke äro identiska, står man dock i båda fallen främmande för anfäktelsen; i den mån den förekommer är den helt av ondo, tentatio seductionis. Det som hos Luther är den yttersta orsaken till anfäktelsen, den tillräknade rättfärdigheten, den kristnes ställning som simul iustus et peccator, finnes ej heller inom upplysningstidens teologi. Heligheten är ej tillräknad, den är real och består i sinnets renhet från alla felaktiga ingivelser,

---

förekommer i denna utläggning), rursus enascitur e sensu dignitatis suae cogitatio proiiciendi sese in conspectu plebis et hoc spectaculo inclarascendi, rursus aliena a consilio suo. Similis denique motus turbabat animum, cum e monte quodam prospectaret in Palestinae provincias et cogitatio subitanea subiret mentem eius, fieri facile posse, ut rerum potiretur, dummodo abdicaret consilium vitae suae divinum.» Även hos Thomas ser Jesus endast Palestinas provinser, S. Theol. III, qu. 41, 4, ad 7.

[8] Doederlein, ibidem.

[9] Ernesti: Theses Theologiae dogmaticae, Pars II, Sectio VI, Thesis VIII, uppl. 1784 s. 54. Om Virtus se ibidem Thesis IV. Denna skrifts spridning i Sverige framgår dels av Upsalaprofessorn E. J. Almquists ovan nämnda Commentarius, en kommentar av Ernestis teser, dels av att den utgavs separat i Sverige, tryckt i Strängnäs 1822.

och allt som är emot Guds lag.[1] Jesu exempel är norma viva.[2] Det är intressant att se, hur den svenske samtida teologen Almquist tog avstånd från denna psykologiserande tolkning av frestelseberättelsen och hävdade evangeliets skildring såsom »vera facta».[3] D. F. Strauss drager efter den egentliga upplysningstiden konsekvenserna av dess uppfattning genom att förneka historiciteten av Kristi frestelser och Hans ångest på korset.[4] Rose-

---

[1] Ernesti ibidem Thesis I, s. 50 f.: »*Sanctitas* est in puritate mentis ab erroribus Deum offendentibus, a sensibus et appetitionibus prauis, ab actionibus vitae a lege diuina aberrantibus, corporis denique etiam, a siti sensionum iucundarum, ex voluptate inprimis, ignauia et impatentia in dolore: cum contra nihil probamus aut admiramur aut appetimus et agimus, nisi quod rectum et bonum, nihil facimus, nisi quod a Deo praeceptum est, eique probatur, et amori Dei et proximi consentit.»

[2] Ibidem Thesis IV, s. 52: »*Virtus* autem haec non est naturalis illa, sed *Christiana*, quae causas habet Christianas, h. e. fidem et consilium Deo placendi, et se Christo dignum et similem praebendi. Eius igitur *norma* est lex diuina, vt in scripturis traditur, et a prophetis, Iesu Christo et Apostolis explicatur: deinde exemplum Dei et Iesu Christi, quae est quasi norma viua.»

[3] Almquist a. a. s. 271 f.

[4] Strauss: Das Leben Jesu II, s. 100 ff. (frestelserna), s. 334 (»Min Gud, min Gud . . .»). Om dessa senare ord säger Strauss: »So stellte sich die Sache den beiden ersten Evangelisten dar, bei denen die Jesu in den Mund gelegten Stelle nicht viel mehr als ein Citat ist; aber sehen wir nun auf Jesum und auf die Stimmung, deren Ausdruck jene Worte, wenn er sie gesprochen, gewesen sein müssten, so bedarf es nicht allein bei dem Gottmenschen der Kirchenlehre höchst abenteuerlicher Voraussetzungen, um in ihm ein Gefühl der Gottverlassenheit denkbar zu machen, sondern auch wir auf unserem rein menschlichen Standpunkte würden der geistigen und sittlichen Hoheit Jesu zu nahe zu treten fürchten, wenn wir selbst in diesem Augenblicke des tiefsten Leidens ein solches Gefühl in ihm voraussetzen wollten. Denn es läge darin, dass er an sich und seinem Werke und an seinem eigenen bisherigen Verständnis beider jetzt irre geworden wäre, da er sonst gerade in dem Ausgang, der ihn jetzt persönlich betroffen hatte, den rechten und von ihm längst vorhergesehenen Weg zum Triumph seiner Sache erkennen musste» (s. 334). Frånsett tvivelsmålet på historiciteten av dessa Jesu ord på korset ligger denna förklaring på samma linje som den tolkning vi funnit inom den romersk-katolska teologien. Det som där är Kristi gudomliga natur, som icke kan lida, är här Hans andliga och sedliga höghet, som man omöjligen kan tänka sig hysa en sådan känsla som övergivenhetens, innebärande en missräkning. På ömse håll saknar man den realism, som återfinnes hos Luther.

nius reagerade kraftigt mot denna teologi; han skriver om »ett wilddjur från helwetet, som stigit upp i Tyskland med tunga och penna spetsad att strida mot Herren och Hans smordas rike. Han heter Strauss. Han nekar, att Jesus war Christus. Han will gifwa werlden en annan gudamenniska, nemligen icke den menniskan Jesus Christus, utan 'menskligheten, i hwilken Gud bor'. Och den i himlen är begabbar dem.»[5]

Vi sammanfatta:

Inom den tankeriktning, som representeras av Origenes, Hieronymus, Augustinus, Petrus Lombardus, Bernhard av Clairvaux, Thomas ab Aquino, är föremålet för anfäktelsen människans *kärlek* till Gud, som av Satan frestas till att övergå till världskärlek eller självkärlek (tentatio seductionis); motstår människan frestelsen betraktas anfäktelsen såsom ett prov, som Gud ställt människan på (tentatio probationis). Särskilt inom mystiken kan kärleken anfäktas på så sätt, att människan icke erfar den eller menar, att den icke når fram till Kristus och av Honom besvaras. Hos Luther är framför allt *tron* föremål för anfäktelsen, nämligen tron på Kristi tillräknade, imputerade rättfärdighet samt tron på utkorelsen. Vi särskilja här imputationsanfäktelsen och predestinationsanfäktelsen, vilka var för sig kunna ses både såsom tentatio seductionis — i den mån människan ger vika för dem och antingen blir en farisé eller hamnar i förtvivlan — och såsom tentatio probationis — i den mån människan i tro tager emot Ordet om syndernas förlåtelse och Guds löfte om evigt barnaskap. Hos Spener förekommer anfäktelse genom synden och utkorelseanfäktelse, men de bero ytterst på ängslan över bristande kännetecken på nåd och botas också genom upptäckten av människans kärlek till Gud; därmed är den spenerska anfäk-

---

[5] Rosenius: Brev till Maja-Lisa Söderlund 12/11 1841, citerat efter Moberg-Sandell: Teckning af Carl Olof Rosenii lif och werksamhet, s. 66. Jfr Lodin a. a. s. 276 f., 379. Denna Rosenii kritik av Strauss drabbar i viss mån även Schleiermacher, jfr hos Schleiermacher följande: »Der Mensch ist der Tempel in welchem Gott am würdigsten angebetet und am sichersten aufgesucht wird», citerat efter Lindroth: Schleiermachers religionsbegrepp I, s. 258.

telsen till sin typ en *kärleks*anfäktelse; den kan uppträda både såsom tentatio seductionis och probationis. Hos Zinzendorf slutligen är anfäktelsen helt och hållet en *kärleks*anfäktelse, och dess karaktär av tentatio probationis står avgjort tillbaka för dess drag av tentatio seductionis; anfäktelsens blotta förekomst är ett allvarligt tecken på att kärleken till Frälsaren icke är sådan den bör vara. Hos Zinzendorf återkommer dessutom även kärleksanfäktelsen i den form vi funnit den inom mystiken, såsom ängslan över obesvarad kärlek från Frälsarens sida.

Därmed har vår i början av denna Inledning gjorda bestämning av anfäktelsen såsom dels kärlekens anfäktelse, dels trons anfäktelse belysts. Det har också uppvisats, att dessa båda betydelser av anfäktelsen bygga på var sin totaluppfattning av människans barnaskap, såsom i första fallet beroende på en skedd habituell förvandling, i andra fallet en tillräknad, imputativ rättfärdighet med ännu kvarvarande synd. Det är viktigt att fasthålla, att dessa båda huvudformer av uppfattningen om anfäktelsen förelågo före Rosenii framträdande. Han hade att ta ställning till dels en på imputationstanken vilande bestämning av anfäktelsen, dels en på förvandlingstanken vilande. Vår framställning av anfäktelsen hos Rosenius kommer att i viss mån bli ett uppvisande av den position Rosenius intar i förhållande till den honom mötande traditionsströmmen. Därvid kommer det att visa sig, att han i sin teologiska åskådning upptagit och förenat båda dessa utformningar av anfäktelsen. När vi nu ställa frågan om anfäktelsens beskaffenhet hos Rosenius, är det tydligt, att denna fråga med tanke på Rosenii nyckelställning inom svensk adertonhundratalsväckelse[6] är utomordentligt viktig. För bedömandet av det fromhetsliv, som i hög grad fick sin prägel av Rosenii gärning, måste det vara av icke ringa betydelse att veta, i vad mån detta influerats av imputationsteologi eller förvandlingsteologi.

Därmed bereda vi oss på att övergå till undersökningen av det rosenianska anfäktelsebegreppet. Detta har icke tidigare syste-

[6] Jfr LÖNEGREN: C. O. Rosenius, s. 8. För Norrlandsläseriet och Rosenii ställning inom väckelsen se nedan s. 231 f.

matiskt undersökts. De systematiskt-vetenskapliga arbeten över Rosenius, som hittills föreligga, utgöras av Gustaf Brandts »C. O. Rosenii förkunnelse» (1918), som visserligen till sin art är en homiletisk studie men även giver en begreppsmässig bestämning av de bärande tankarna hos Rosenius, grupperade kring försonings- och helgelsebegreppen; vidare Carl Olssons »Försoningen enligt C. O. Rosenius och P. Waldenström» (1928), där en principiell jämförelse anställes mellan försoningsbegreppets utformning hos dessa; samt slutligen Axel Johanssons »Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius» (1936), där detta begrepp fixeras i dess sammanhang med frälsningsteologien, trosteologien och helgelseteologien hos Rosenius. Hos ingen av dessa författare erhåller emellertid anfäktelsebegreppet en självständig framställning.[7] Den uppgift, som vi i föreliggande arbete ställt oss, är alltså ny, men komma vi givetvis att taga principiell ställning till den tidigare Roseniusforskningen.

Vårt arbete[8] planera vi så:

---

[7] Brandt ger en kortfattad och ofullständig teckning av anfäktelsen a. a. s. 125 ff., Johansson likaledes under rubriken »trons bevarande», a. a. s. 287 ff., 332 ff.

[8] Som *källa* för Roseniusmaterialet användes *tidskriften Pietisten*, årgångarna 1—27 (förkortas t. ex. P 1: 12 = Pietistens första årgång, sid. 12), och de artiklar vi däri nyttjat äro på få undantag när de stora, ledande. Vi finna här det samlade, av Rosenius själv systematiskt genomarbetade uttrycket för hans teologiska åskådning och ha därför lagt det till grund för vår analys. Manuskripten till dessa artiklar ha icke kunnat påträffas, varför de tryckta uppsatserna — traditionellt ansedda såsom rosenianska — utgöra vår primärkälla. Rosenii »Bref i Andliga Ämnen» erbjuda givetvis ett rikt material för vårt syftemål men ha icke — liksom ej heller de »Passionsbetraktelser efter C. O. Rosenius», som av åhörare fritt nedtecknats — behandlats, då de få betraktas mera såsom tillfällighetsskrifter, om ock Rosenius strax före sin död medgav deras publicering (se Rosenius: Bref i Andliga Ämnen, s. VI). Pietistens alla årgångar ha nyttjats utan åtskillnad, och i allmänhet ha vi sökt få så bred bas för våra belägg som möjligt. Detta har också varit genomförbart på grund av den enhetliga struktur, som Rosenii teologiska åskådning företer genom de olika årgångarna; den utvecklas harmoniskt till allt större rikedom och kraft. Dock ligger det i sakens natur att vissa frågor, som utförligt av Rosenius behandlats i ett sammanhängande helt, av oss också baserats huvudsakligen på denna hans behandling — så är t. ex. fallet med de frågor, som ha med ska-

I *kap. I* framställa vi huru Gud enligt Rosenius skapade människan av sig själv, gav henne sin Ande, som möjliggjorde den gemenskap mellan Gud och Guds barn, som i Paradiset rådde. Genom syndafallet bröts denna förening, människan *föll* ur Gudsgemenskapen, förlorade Anden och därmed Gudsbelätet. Guds *lag* hotar henne med *domen* för hennes *synds* skuld.

*Kap. II* skildrar hur Gud räddar mänskligheten från den eviga döden genom att själv bli människa i *Jesus Kristus* och dels taga på sig människornas skuld och dö i deras ställe, dels på ett fullkomligt sätt uppfylla lagen i allas ställe. Evangelium om denna Guds räddning sprides genom *Kyrkan* i hennes Ord och Sakrament, och människorna kunna förhålla sig på endast två sätt gentemot detta evangelium: i *tro* mottagande, i *otro* avvisande.

De villkor, under vilka mänskligheten lever efter detta Guds frälsningshandlande, framställas i *kap. III*. Den, som tror på

---

pelsen att göra, och som klarast möta i den stora utläggningen av skapelseskildringen i Pietistens tionde årgång; att det här icke är fråga om något unicum i Rosenii teologiska åskådning vittna övriga årgångars notiser om skapelsen liksom hela denna utläggnings samstämmighet och goda anpasslighet till helhetsåskådningen hos Rosenius vältaligt om. Samma är förhållandet vid fixerandet av trosbegreppet, där de klaraste och mest uttömmande definitionerna stå att finna i Romarbrevskommentaren och därför därifrån hämtats. Särskild uppmärksamhet kräver här frågan om förhållandet mellan årg. 1—18, som utgöres av fristående artiklar över olika ämnen, och årg. 19—25, som innehålla Rosenii Romarbrevskommentar. JOHANSSON har ägnat de litterära frågorna en utredning, till vilken vi hänvisa (JOHANSSON a. a. s. 20—33). I samband därmed beröres just förhållandet mellan dessa båda huvuddelar av Pietisten och påpekas, huru Rosenius i den förra helt visst hade större frihet i sin framställning än i den senare, där han var bunden dels av texten, som han hade att troget följa år efter år, dels av de kommentarer han då flitigare än förut nyttjade. Mycken sanning ligger i detta påpekande; dock må man besinna, att denna åtskillnad huvudsakligen är av stilistisk natur — Rosenius godtager och reproducerar icke, vad han själv icke kan godkänna hos sina kommentatorer. Detta gäller alla årgångarna; vad han där skrivit, må betraktas såsom uttryck för hans egen åskådning, dessa uttryck må sedan vara hämtade ur främmande fatabur, eller de må ha förmedlat den berikning av hans egen åskådning från annat håll, som vi ovan nämnde. Den breda citatbas, som vi eftersträvat, vittnar här om de olika årgångarnas inre enhet. Den av Rosenius redigerade tidskriften Missionstidning innehåller intet av betydelse för vårt syfte.

Kristus, förenas icke blott med Honom utan även med *den Helige Ande,* samme Ande, som människan i Paradiset ägde, och som där i henne skapade förutsättningen för den förtroliga Gudsgemenskapen. Den troende är på detta sätt förenad med hela Guds väsen, vilket för med sig utomordentliga konsekvenser för hennes liv, men vilket också är orsaken till den livslånga strid mot den inneboende synden, mot lagens hot och köttets upproriskhet, som dessutom konstitueras av hennes adamitiska, ännu kvardröjande utrustning. Även otrons livsvillkor undersökas i detta kapitel.

Motsättningen mellan det gamla och det nya i trons människa skapar förutsättningen för *trosanfäktelsen,* som beskrives i *kap. IV.* Djävulen utnyttjar här människans inneboende synd, Guds lag med dess helighetskrav, hennes förnuft och känsla för att på allt sätt anfäkta henne. Dessutom fördöljer Gud sig för hennes blickar, så att hon icke ser Honom. Botemedlet mot dessa anfäktelser är utpräglat lutherskt tänkt: Guds Ords tillsägelse av att det just är syndare, som Gud förlåter, och samma Ords klara lära om, att Gud alltid behandlar sina barn så, att Han stundom fördöljer sig för dem, stundom åter visar sig.

I *kap. V* behandla vi den rosenianska *kärleksanfäktelse,* som består i dels kärlekens dragning från Gud till världen och människan själv, dels den form av kärleksanfäktelse vi funnit inom mystiken och hos Zinzendorf, där den troende människan icke förnimmer sin Kristuskärlek eller icke menar, att den når sitt mål, Kristus. Denna anfäktelse botas med den pietistiska kännetecknenlärans hjälp på sådant sätt, att det påvisas, att denna människans längtan och oro är den form, kärleken äger under anfäktelsen. I detta kapitel undersöka vi även Rosenii utnyttjande av Sakramenten såsom tröstekällor i denna anfäktelse.

Slutligen undersökes i *kap. VI* anfäktelsens orsak och mål, där det visar sig, att anfäktelsen enligt Rosenius kan vara både tentatio seductionis och probationis, ehuru den senare karaktären av anfäktelsen tydligt överväger. Bakom allt lidande står Gud. Här har Kristuskonformiteten hos Rosenius sin plats. Såsom Kristus anfäktades, så anfäktas nu den troende människan. Den tro-

ende är mitt i anfäktelsen förenad med hela Gudomen, med Fader, Son och Ande. Här förnimmes denna förening såsom suckan, såsom rop efter gemenskap med Gud, såsom hunger och törst, men i himmelen skall den troende en gång få *se* dess realitet. Där upphör all anfäktelse.

KAPITEL I.

# Guds skapelse och människans syndafall.

## § 1. Guds skapelse.

Redan vid förklaringen av skapelseberättelsen i 1 Mos.[1] möta vi anfäktelsens problematik hos Rosenius. Frågan gäller här hur Rosenius framställer Adams och Evas belägenhet före fallet; vidare vilken innebörd han låter själva syndafallet få, samt slutligen hur människornas livsvillkor efter fallet tecknas. Det kommer att visa sig, att anfäktelsen består just i, att människan saknar den ursprungliga friden och glädjen före syndafallet. Det kommer även att framgå, att anfäktelsen hos Rosenius redan genom hans tolkning av syndafallet får sin bestämda prägel såsom huvudsakligen en tentatio probationis, där alltså Gud står bakom med ett gott syfte t. o. m. med synden, ehuru Han använder sig av Satan. För att bestämma den rosenianska åskådningen av anfäktelsen är det därför nödvändigt, att vi sätta in vår undersökning redan här. Detta tillvägagångssätt har dessutom den fördelen, att de teologiska huvudorden hos Rosenius erbjudas oss i sin ursprungliga gestalt.

Jorden med dess vatten och fasta land, med alla fåglar och fiskar och djur skapades icke till något självändamål. Över allt detta skulle människan råda och vara herre just på samma sätt, som Gud själv råder över allt levande i hela universum.[2] Därför

[1] Huvudkällan är artikelserien »Skapelsen och människan» etc., P 10: 33 ff.

[2] P 10: 35 f.: »Dessutom, då det war menniskan, för hwilken Han byggde och beprydde huset, och menniskan skulle wara Hans afbild, så skulle ock hon, såsom Han, hafwa ett rike af lefwande warelser att råda öfwer här på jorden, likasom Han sjelf war Herre öfwer otaliga werldar och löpande himlakroppar. Då tänkte Gud åter en skapande tanke — en tanke på *lif*, på en hel werld af lif och rörelse, af otaliga lefwande warelser» etc. Se ock P 11: 151, P 16: 35.

utrustades hon så övermåttan rikt och skönt: hon skapades till Guds avbild, hon skulle vara sådan som Gud själv är. Och såsom Gud är helig, obunden av någon annan makt, oändligt vis, kärleksfull, så gav Han åt människan dessa egenskaper. Kroppen är förgänglig, men i människans ande intryckte Han sin avbild; den bestod i människans sanna ljus i förståndet, hennes helighet och frihet i viljan, så att hon ägde kraft att göra det goda, som hon ville.[3] Det är viktigt att lägga märke till, att det är i anden människan äger Gudsbelätet, och att hennes ande är tagen av Guds Ande; det är således den Helige Ande, som förmedlar de gudomliga egenskaperna, som upplyser förståndet, som gör helig, som giver kraft att göra det goda. Häri visar sig människans adel och hennes bestämmelse såsom härskare över jorden: hela den övriga skapelsen har framgått ur vattnet eller jorden, men »människan är på ett särskilt sätt skapad af Gud».[4] Här, i Paradiset, äger människan Guds Ande, Gud har givit sig själv åt henne genom att låta henne få del i den Heliga Treenigheten. Därför är detta salighetens tillstånd. Och därmed följer, att Adam och Eva hava haft ett innerligt förtroende till Gud såsom goda barn till sin hulde fader.[5]

Rosenius sammanfattar sina utsagor om dem och deras belägen-

---

[3] P 10: 42: ... »Guds beläte förnämligast war intryckt i menniskans ande, och bestått uti hennes sanna ljus i förståndet, hennes helighet och frihet uti wiljan.» Se ock P 3: 17, P 17: 119 f. Om kroppens förgänglighet se P 10: 38: »Nu skulle den warelse skapas, som icke blott skulle hafwa en jordisk och förgänglig kropp, utan ock en odödlig själ, som skulle tagas af Guds egen Ande och danas för ett ewigt samlif med Gud i himmelen». Viljefriheten i Paradiset beror alltså på Andens inneboende, på Gudsavbilden i hjärtat; såsom Gud är fri att göra vad Han vill, så voro Adam och Eva det ock. JOHANSSON har icke tillfullo beaktat detta förhållande, vilket torde bero på den ganska undanskymda plats, som den Helige Ande tilldelas i hans Roseniustolkning överhuvud, varför människans lydnad framställes såsom hennes egen gärning, a. a. s. 42 f. Anden nämnes däremot såsom det verksamma subjektet i trons liv, s. 222 f., 286, 343 ff. o. a.

[4] P 10: 40.

[5] P 10: 42. Adam och Eva »hade derföre ett innerligt förtroende till Honom, såsom gode barn till sin hulde fader».

het i Paradiset så: »Adam och Eva hafwa lefwat med Gud i Paradiset såsom förtrolige och glade barn med sin hulde Fader, warit oskyldige och helige, haft ett alldeles godt samwete och en fullkomlig frimodighet och trygghet i Guds närwaro; haft ett fint och ljust förstånd, hwarigenom de med lätthet uppfattade och skådade sin himmelske Faders dråpeliga gerningar; en frisk och odödlig kropp och själ och derjemte herrawäldet öfwer hela jorden och alla lefwande warelser.»[6]

I denna skapelse av människan ser Rosenius allra främst ett enastående vittnesbörd om Guds *kärlek* till henne. När Gud förlänar människan de egenskaper, Han själv äger, är detta ett starkt tecken på, att Han älskar henne, och att Han vill sörja för henne på ett alldeles enastående sätt. Blott det att vara människa är därför att vara älskad av Gud med en evig, obegriplig kärlek.[7]

I skapelseberättelsen se vi därför de främsta av Guds egenskaper: Hans helighet, Hans makt, Hans vishet men framför allt Hans ofattbara kärlek, som allra främst riktar sig på människan, ty för hennes skull är allt skapat, och själv är hon skapad till Guds avbild; henne ger Gud allt gott, henne älskar Han så intensivt, att Han t. o. m. giver sin egen Ande åt henne. Så står människan såsom skapelsens skönaste krona och herre inför sin Skapare; hon är »den Prest, som skulle sköta Gudstjensten och påtända rökwerket åt templets store Herre och Gud», hon skulle »hembära Gudi det lof, som allt skapadt war Honom skyldigt, och således

---

[6] P 10: 43. Här föreligger en motsägelse, såtillvida som kroppen stundom betecknas som dödlig (se tidigare citat), stundom som odödlig (se detta citat och exempelvis P 10: 42: »Så war ock kroppen icke underkastad döden»). Det torde emellertid föra för långt från vår huvudfråga att ta upp detta problem till undersökning, varför vi här förbigå det. Blott så mycket vilja vi säga, att när Rosenius tilldelar kroppen odödlighetens egenskap, det uppenbarligen är hans syfte att därmed framhäva härligheten och evigheten i det Guds verk, som även kroppen är.

[7] P 10: 45: »Men i synnerhet skole wi af *menniskans* skapelse och alla Guds wälgerningar mot *henne* lära förstå Guds kärlek . . . Lika wisst som du kan inse, att du är skapad af Gud — och är en menniska — lika wiss kan du wara på en ewig och obegripelig kärlek af Gud.» Se ock P 12: 152.

wara *talare* för hela den öfriga skaran på wår jord».[8] Hon lever i innerlig gemenskap, i Andens enhet, med sin hulde Fader, och hon skådar beständigt Hans kärlek, vishet och makt.

## § 2. Människans syndafall.

1. »Adam och Ewa hafwa således egt hwad alla trogna nu sucka efter.»[1] Så kan Rosenius skildra de första människornas första tillstånd i Paradiset. Men i denna skildring utsäges också indirekt, att detta första saliga tillstånd icke längre varar. Nu suckar man efter och längtar efter vad de en gång ägde. Vad har förorsakat denna suckan? Vad var det, som gjorde slut på den paradisiska sällheten?

Adam och Eva stodo ju med en *fri vilja* att välja, vilken väg de ville vandra. Nu ville Gud sätta dem på ett prov.[2] Detta gjorde Han, när Han förbjöd dem att äta av kunskapens träd och hotade dem med döden, om de överträdde Hans bud.[3] Höllo de Hans bud, skulle de alltså evigt leva, överträdde de det, skulle de dö.

Det är nu Djävulen uppträder och lockar dem till sig och så småningom driver dem till att överträda Guds bud. Djävulen är

---

[8] P 10: 37. Observera här det *kultiska draget,* som återkommer vid skildringen av människans återställelse i Paradiset (§ 18). Den mening, ur vilken detta citat hämtats, börjar så: »Här war beredt ett herrligt och underbart Tempel, glänsande af skönhet och prakt...» Paradiset är alltså ett tempel och Adam dess präst. Jfr härtill den tidigt mötande tanken på Kyrkan såsom Paradiset, Augustinus: De Genesi ad litteram, Migne PL XXXIV, s. 442, 478, Dens.: Contra Julianum, Migne XLIV, s. 798; Petrus Lombardus: Collectaneorum in Ep. II ad Cor., Migne CXCII, s. 82: »Nam et praesens Ecclesia paradisus dicitur, et paradisus dictus est ille, in quo Adam corporaliter vixit.» Dessa tankars förekomst hos Rosenius är anmärkningsvärd.

[1] P 10: 42.

[2] P 10: 51. »Men innan menniskan kunde rätt åtnjuta detta andeliga och ewiga lif med Gud, war det nödigt att hon först skulle stå ett prof här på jorden.» Se ock P 10: 42, P 11: 29.

[3] P 10: 53: »Och Herren Gud böd menniskone och sade: Du skall äta af allahanda trä i lustgårdenom; *men af kunskapsens trä på godt och ondt skall du icke äta; förthy på hwad dag du deraf äter, skall du döden dö.* Detta är nu profwet, som Adam å sitt slägtes wägnar skulle stå.»

en fallen och av Gud förkastad ängel, som avundades människorna deras saliga tillvaro i Paradiset och därför ville bringa dem på fall.[4] Djävulen är »en förskräcklig ande»[5], »en förslagen och tänkande ande, listig och beräknande, och wet wäl att ställa sig efter omständigheterna, att afpassa tillfällen och rigta sina anfall på de swagaste punkterna»[6]. Nu kan man mycket tydligt i skapelseberättelsen se, hur han vanligen går till väga vid sina angrepp. Listig som han är, vänder han sig inte direkt till mannen, utan till den svagare av de två, kvinnan[7], och han börjar med att söka rubba hennes tillit till vad Gud verkligen sagt: »Skulle Gud hava sagt . . .?» Det är *tron på Guds eget Ord* han börjar angripa.[8] Det första steget till fall var från Evas sida, att hon överhuvudtaget lyssnade på Djävulens, den gamle ormens röst, och svarade honom.[9] När Djävulen sedan i detta ödesdigra samtal förespeglar Eva, att hon och Adam skulle bliva såsom Gud, röjer han därmed sin frestelses egenart: han vill inge dem högmod, föra dem till självförgudning och locka dem med oberoende i förhållande till Gud.[1] Och när de så äntligen ätit av det förbjudna trädet, ha de därmed icke blott brutit mot Guds bud utan också *brutit föreningen med Honom;* de bli rädda för Honom, söka sig undan Honom. Kärleken till Gud, förtroendet för Honom

---

[4] P 10: 67: »Sjelf en fallen Engel och af Gud förkastad, *'afundades'* han menniskan hennes lycksalighet; derföre wille han ock bringa henne på fall.» Se för den följande framställningen även P 18: 23 ff.

[5] P 10: 66 f.

[6] P 10: 67.

[7] P 10: 67: »Först wänder han sig icke till mannen, utan till det 'swagare kärilet', qwinnan».

[8] P 10: 67: »Han börjar med att sagta lossa på det band, som höll menniskan, nemligen, *tron på Guds ord.* — *Skulle Gud hafwa sagt, I skolen icke äta* etc.» P 10: 68: »På detta sätt arbetar den gamle ormen på att förbrylla qwinnan, föra henne i owisshet och otro på Guds Ord.» Se ock P 18: 23, 33 f.

[9] P 10: 69: »Således swarade nu Ewa ganska riktigt; och icke dessmindre tog hon härmed första steget till sitt fall — nemligen dermed, att hon swarade *något.*»

[1] P 10: 71 f.: »Hvad som, öfwer hufwud taget, är mest framstående i denna frestelse . . . — är ormens ingifwelser till *högmod, sjelfförgudning* och *oberoende.*» Se ock P 16: 57.

och Hans Ord är borta. De ha förlorat Guds Ande i sina hjärtan, den fria viljan, kunskapen om Hans vilja, det rena och villiga sinnet, som de tidigare hade, kort sagt: de ha förlorat Guds avbild både i förstånd och hjärta. I stället ha de fått intryckt Djävulens beläte och förskräckas för Gud; deras tankar och hjärtan äro onda och vrånga.[2]

Så stå människorna icke längre i gemenskap med Gud. Djävulen har lockat dem till synden. *Gemenskapen är bruten.*

2. Vad som skett i Lustgården är detta: Gud har slutit ett förbund med Adam, som skulle givit honom all Guds välsignelse och alla goda gåvor, om han hade hållit det, under användande av de krafter han av Gud erhållit; när han nu bröt det, går han förlustig det utlovade goda och faller under domen »döden dö». I och med detta brott har *synden* för första gången gripit in i mänskligheten historia.

Synden är den gemensamma beteckningen på allt det hos människan, som strider mot Guds heliga vilja.[3] Den kan också beskrivas som människans ständiga benägenhet till det onda och motsträvighet till det goda.[4] Det ödesdigra är nu, att synden genom Adams och Evas syndafall förts över till det mänskliga släktet, så att efter dem alla människor ha del i den, äro syndare. Delaktighet i människosläktet ger ofelbart också delaktighet i synden. Rosenius säger, att alla människor inte blott ärvt Adams

[2] P 10: 73 f.: »Nu fly de för Gud, nu undsticka de sig för sin himmelske Fader; så war nu den saliga föreningen mellan dem och deras hulde Fader upplöst; den ljufwa barna-förtroligheten, i hwilken de lefwat med sin Fader, war nu borta; fröjden i Guds närwaro, kärleken till Honom och förtroendet till Hans ord och Hans hjerta hade förswunnit; Guds gode Ande och den rätta kunskapen om Gud och Hans wilja, det rena och williga sinnet, korteligen: *Guds afbild* både i förstånd och hjerta, — allt war försvunnet. Och i dess ställe hade i deras sinne inkommit ett grufweligt djefwuls-beläte, förskräckelse för Gud, skygghet och afwoghet, samt en grufwelig förwirring i tankarna, blindhet och elakhet i hjertat . . .» Om den fria viljans förlust se P 10: 77, 91, P 11: 53, P 17: 119 f., P 19: 136.

[3] P 20: 118: Synden är »allt hwad i menniskan är stridande emot Guds heliga wilja».

[4] P 21: 138: Synden är »en oaflåtlig benägenhet till det onda och motsträfwighet mot det goda».

synd och fördärv, utan att Adams första synd var alla människors synd, genom vilken han »nedsyndade» alla.[5] Hur själva denna överföring av Adams synd på alla hans efterkommande skall tänkas ha ägt rum och äga rum, förklarar icke Rosenius. Detta är en hemlighet, som människan skall tro endast i kraft av Guds Ord.[6] Denna synd genomtränger människan helt och hållet, den förgiftar alla hennes krafter, förståndet, viljan, fantasien, ja t. o. m. hennes syn och hörsel och hennes ord och gärningar.[7] Människan är helt och hållet under synden eller *under syndens välde;* ty synden är en hård tyrann, som håller de sina underkuvade, så att ingen av sig själv kan frigöra sig ur dess våld. Därtill behöves en, som är starkare än synden. Och vidare: synden icke blott behärskar människorna, den för även *skuld* över dem, och därmed bringar den dem alla i fördömelse; ty den är ju brott mot Guds vilja och samlar såsom sådan *Guds vrede* över deras huvuden.[8]

[5] P 20: 148: Rosenius säger »icke blott att wi ärft Adams förderf, utan att Adams första synd war allas wår synd, 'genom hwilken' såsom Luther säger, 'han *nedsyndade oss alla på en gång*'». P 4: 36: »Att Adam inträdde i detta förbund icke blott för sig sjelf, utan å alla sina efterkommandes wägnar, ses klart deraf, att det bestämda straffet för förbundets brytande ej drabbade allenast på honom, utan på hela hans slägte, som genom hans fall råkade i förderf och elände.»

[6] P 20: 149: noten: »... det är en hemlighet, som wi endast på Guds ord skole tro.» Till frågan om Guds Ord, se kap. II.

[7] P 8: 21: »Men allt detta mennisko-själens förderf utgör blott frukten af *syndafallet,* det besynnerliga, förstörande syndafallet, i hwilket hela mennisko-naturen blef till alla krafter alldeles förwänd, så att det blef *förståndets* bestämda natur, att, *uti det andeliga,* heldre tro lögnen än sanningen; *wiljans* bestämda natur, att älska synden och wara obenägen för det heliga; det blef *hjertats, fantasiens* och *tankarnas* bestämda natur, att alltid wilja umgås med det jordiska, fåfängliga och syndiga.» Se ock P 21: 99: Synden »genomtränger och förgiftar alla wåra krafter, förståndet, wiljan, inbillningskraften, ja, wår syn och hörsel, wåra ord och gerningar».

[8] P 19: 134 f.: »— 'De äro alle *under synd*'. Detta är ock ett starkt uttryck. Det betecknar nemligen ett *underkufwadt,* beherrskadt och underdånigt tillstånd, såsom trälars under sin herre, undersåters under sin Konung ... Apostelen will säga, att alla menniskor äro så under syndens wåld, icke blott under hennes skuld och fördömelse, utan ock under hennes makt och herravälde, att ingen kan sjelf lösgöra sig från synden, ingen kan undgå att tjena henne, om icke en annan, som är mäktigare, befriar honom.» Se ock P 21: 88, 99.

3. Ty »allt hwad den helige Guden förbjuder, det är synd».[9] Synden är, som vi i föregående moment sågo, allt det som i människan strider mot Guds heliga vilja. Och Guds heliga vilja kan människan utröna genom att betrakta Hans heliga lag, de tio buden; det som Gud i denna sin lag förbjuder, det är synd. *Lagen* är en uppenbarelse av Guds heliga väsen och vilja, och i dess bud framträder Gud som den rättvise.[1] Lagen visar på synden, den visar upp för människan, vad som är ont och orent. Men icke blott det: den bestraffar och fördömer även detta och därmed fördömer och bestraffar den också den, som gör detta onda, syndaren.[2] Den mest ödesdigra följden av syndafallet är nu, att det inte finnes någon människa, som verkligen kan uppfylla lagens krav; varje människa är ju bunden av synden och oförmögen att göra vad lagen kräver. Vad som hände i Lustgården, händer varje gång människan ställes inför Guds bud: hon kan icke uppfylla det — hon bryter emot det; alltsedan syndafallet är hennes vilja icke fri utan bunden i synden. Lagen uppväcker med andra ord den syndiga begärelsen hos människan, och denna begärelse driver henne till synden.[3] När människan därför aldrig av sig själv kan göra, vad lagen kräver av henne, råder följaktligen det märkliga förhållandet, att denna Guds heliga lag endast driver henne allt djupare ned i synden, icke ger henne Guds kärlek, Hans nåd, utan tvärtom öser Hans vrede över henne.[4] Guds

---

[9] P 21: 87.

[1] P 1: 147: »Lagen är intet annat, än *Guds helighet, Guds heliga wilja, aftryckt i menskliga ord, och i menskligt medwetande.*» Se ock P 4: 67, P 16: 28, P 21: 107.

[2] P 10: 75: Det, »som lagen gör till att uppenbara synden, är, att han, såsom en spegel, *wisar oss* hwad som är ondt och orent, bestraffar och fördömer detsamma och dermed förkrossar syndaren».

[3] P 10: 75: »Lagen med sina *bud* och *förbud* uppwäcker begärelse.»

[4] P 20: 41 f.: »... lagen tjenar icke till att wi få Guds nåd, utan twärtom Hans wrede öfwer oss.» Jfr P 1: 54 f. Se ock P 2: 113: »Synden innefattar en förskräcklig Guds wrede, som med alla menniskors tårar och blod icke kan afplanas.» P 17: 87: Gud har »förkunnat oss sin Gudomliga wrede och förbannelse öfwer hwar och en, som icke fullkomnar allt hwad skrifwet står i lagboken, så att han det gör.» P 19: 66: »Guds wrede betecknar i Skriften

hotelse från Lustgården: »förthy på hwad dag du deraf äter, skall du döden dö!» har här blivit verklighet: var och en, som icke håller lagens bud, blir dömd till döden, skall döden dö. Människans situation kan synas alldeles förtvivlad; ju mer lagen förbjuder, ju mer framträder hennes synd i verk och handling. Rosenius kan därför t. o. m. säga, att *lagens herravälde och syndens sammanfalla.*[5] Den, som är under syndens välde, är också automatiskt under lagens dödsdom. Där människan strävar efter att leva efter Guds i lagen uppenbarade vilja, där visar sig alltmer hennes oförmåga att uppfylla lagen, eller med andra ord: hennes synd.

Häri, i detta märkliga förhållande, framträder i själva verket *Guds djupaste avsikt med lagen.* Ty Guds mening och ändamål med lagen var inte att människan skulle bli rättfärdig, skuldfri och helig utan just tvärtom, att människans inneboende, från Adam ärvda synd, skulle slå ut i full blom. Genom lagen skall människan bli varse djupet av sin egen synd. Men ytterligare avsåg Gud med lagen att genom detta lagens verk »göra Israels läkare rätt behöflig och kärkommen — således, att 'bereda Herranom wäg'».[6] Syndens sjukdom skall göra läkaren älskad och

---

först Hans heliga och fruktanswärda *misshag* till synden, Hans allwarliga *nit och bestämdhet* att straffa synden (Ps 95: 11; Joh. 3: 36, m. fl.); och för det andra, sjelfwa de *straffdomar*, hwarmed Herren hemsöker syndare (4 Mos. 16: 46, Ps. 78: 38, 49, 50; Es. 5: 25,).» Observera här den kraft, varmed tanken på Guds vrede framföres. Guds kärlek är alltså icke slapp. Att Fadern efter syndafallet i Paradiset först förkunnar evangelium, först uppenbarar sin kärlek, är emellertid ett vittnesbörd om, att Han beslutat gjuta sin vrede icke över människan, som egentligen skulle bära den, utan över Sonen. Kristus avvänder vreden för den människa, som ställer sig under Hans beskydd — den som ej så gör, får taga den själv. Härmed sammanhänger frågan om Guds utkorelse till frälsning i Kristus, se § 4.

[5] P 21: 81: »Syndens herrawälde sammanfaller med lagens.»

[6] P 20: 152: I lagens verk framträder den »hemlighet ... att Guds mening och ändamål med lagen icke war att menniskorna skulle derigenom warda rättfärdige eller helige, utan tvärtom, att den i all menniskonatur liggande syndens sjukdom skulle slå ut och wisa sig, och dermed göra Israels läkare rätt behöflig och kärkommen — således, att 'bereda Herranom wäg'». Se ock P 1: 181,

efterlängtad.[7] Gud använder alltså synden till att driva fram Kristuskärleken — denna tanke är viktig för vår kommande undersökning.

* *
*

Denna tolkning av skapelsen och syndafallet erbjuder redan några av de huvudtankar, som vid anfäktelsen skola möta oss. Rosenius har med utomordentlig kraft förkunnat den första trosartikeln. Skapelsen är icke av ond natur utan framgången ur Guds hand. Dess uppgift är att frambära lov till sin Herre, och det är människans speciella funktion att formulera denna lovsång, hon skall vara »talare» för hela skapelsen. I skapelsens morgon stiger också denna väldiga lovsång till Gud för allt Hans verk. Vi kalla detta det kultiska draget hos Rosenius. Det syftar på den dyrkan, som hela världen ägnar Herren, genom prästen-människan.

Därigenom står människan enligt Rosenius i en mellanställning mellan den övriga skapelsen och Gud. Detta uttrycker Rosenius så, att all övrig skapelse är skapad av intet, men människan av Guds Ande. Med Ande menas här den Helige Ande, den tredje personen i Gudomsväsendet. Gud tog av sig själv, när Han skapade människan, Han tog av sin Ande. Följden blev, att människan på så sätt fick del i samma höga egenskaper, som Gud själv har. Detta är innebörden i talet om att människan skapades till Guds avbild. Men icke blott häri skiljer sig människans ställning till den övriga skapelsen; härtill kommer, att människan lever i en innerlig gemenskap med Gud, tolkad i personliga kategorier. Detta begrepp, gemenskapen, föreningen med Gud, är för vårt arbete av fundamental betydelse, och vi fästa här uppmärksamheten på, att denna förening har kommit till stånd genom den Helige Andes förmedling.

---

P 2: 115 f., P 4: 39, 68 f., P 7: 34 f., P 10: 51 f., 68, P 12:24, P 15: 22, 163 f., P 19: 145 ff.

[7] Så säger också LUTHER, W. A. 42, 108, 12—16, citerat ovan s. 27 not 3.

För fixerandet av Rosenii uppfattning av anfäktelsen äro i detta kapitel fyra synpunkter viktiga.

*Den Helige Andes betydelse.* Anden förenar människan med Gud och gör henne därmed delaktig av samma egenskaper, som Gud har. Syndafallet består i detta hänseende i Andens förlust. I kap. III kommer att uppvisas, hur människans nyskapelse i Kristus förmedlas genom Anden, varvid den alltså utövar samma funktion som i den första skapelsen. Vi skymta här begynnelsen till tanken på enheten mellan Fadern, Sonen och Anden hos Rosenius. Dessa äro ett, och den människa som lever i gemenskap med Gud är förenad med dem alla.

*Ordets betydelse.* Med Ordet avses Guds Ord, Guds mandatum till människorna, antingen i den form Adam och Eva fingo höra det i lustgården — såsom förbudet att äta av livets träd — eller såsom Bibelns Ord till människorna nu. Ordet äger hos Rosenius alltid denna karaktär av Guds tilltal, Guds levande stämma; detta är ett lutherskt drag.[8] Ur denna synpunkt innebär syndafallet ett människornas övergivande av Ordet, deras olydnad mot Ordet. Enligt Luther är detta syndafallets innebörd[9], vilket sammanhänger med hans starka urgerande av Ordets betydelse för människan. Enligt den romersk-katolska traditionen är syndafallets innebörd, att människans kärlek överger Gud och söker sig till världen[1], vilket sammanhänger med kärlekstankens dominans inom denna tradition. På denna punkt lär alltså Rosenius lutherskt, vilket i fortsättningen kommer att visa sig i fråga om den framskjutna plats Bibeln såsom Guds Ord intar i hans teologiska åskådning.

*Kärlekens betydelse.* Såsom en följd av människornas övergivande av Ordet ersättes deras kärlek till Gud med skräck för Honom. Förhållandet mellan Gud och människorna före syndafallet kännetecknas av inbördes kärlek, efter syndafallet av människornas rädsla för Gud. I teckningen av nyskapelsen (kap. III) återkomma vi till tanken på kärleken såsom karakteriserande för-

[8] Se ovan s. 38, 61.
[9] Se ovan s. 39.
[1] Se ovan s. 25.

hållandet mellan Gud och människan hos Rosenius. I detta kapitel ha vi sett hur människans Gudskärlek finns i och med Andens delaktighet, samt hur den försvinner i och med olydnaden för Ordet. Vi notera här kärlekstankens förekomst överhuvudtaget. Redan vid teckningen av urtillståndet hos Rosenius finns denna tanke representerad. Den hänger, som vi senare skola se, samman med kärleksanfäktelsen hos Rosenius.

*Den uppenbarelseekonomiska tanken hos Rosenius.*[2] Denna ha vi förut mött vid angivandet av lagens betydelse. Gud gav icke lagen, för att människan genom den skulle bliva helig, utan för att hon genom den skulle framstå i sin synd och förnedring. Det är — som vi senare skola finna — denna tanke, som ligger bakom syndafallet: *Gud har ett syfte med det onda,* därför låter Han det ske. Det är ännu för tidigt att ge något mer omfattande svar på frågan om anfäktelsens art hos Rosenius. Så mycket kunna vi dock redan nu sluta till, att tanken på denna finalitet i Guds handlande måste påverka uppfattningen av anfäktelsen såsom i väsentlig mån en tentatio probationis.

[2] Vi ha tidigare mött denna tanke, se ovan s. 26 ff.

KAPITEL II.

# Guds frälsningshandlande med den i synd sjunkna mänskligheten.

## § 3. Kristus och Hans verk.

1. Kristus deltog redan i det gudomliga rådslut, som föregick människans skapelse; Fadern förutsåg syndafallet, och det var först, när Sonen åtagit sig människans frälsning, som Han gick till verket: »*Låt oss göra menniskona.*»[1] Därmed är Kristus av

[1] P 10: 38. När Gud sade: »Låt *oss* göra människor till vår avbild» voro otvivelaktigt »här alla tre Guddomspersonerna i samråd. Nu skulle den warelse skapas, som icke blott skulle hafwa en jordisk och förgänglig kropp, utan ock en odödlig själ, som skulle tagas af Guds egen Ande och danas för ett ewigt samlif med Gud i himmelen. Herren säger: *'Låt oss* göra menniskona till ett *beläte det oss likt är.*' Då nu Gud derjemte med sitt ewiga förutseende såg menniskans fall och allt det förderf och elände, som deraf skulle härflyta, då wille Han icke utsläppa denna betydelsefulla warelse ur sin skapande hand, förr än Han först hållit råd derom, och Sonen, det ewiga Ordet, åtagit sig dess frälsning. Men då Sonen sade: Jag will frälsa det menskliga slägtet, då sade Fadren: då will jag skapa det. *Låt oss göra menniskona.*» P 10: 38. Se ock P 4: 35 f., P 11: 19 f., P 14: 180. Jfr P 12: 24. Om utkorelsen se vidare § 4 och fr. a. § 16 mom. 1. Denna tanke på Guds rådslut är mycket gammal. Irenaeus nämner det himmelska samtalet mellan Fadern och Sonen före människans skapelse, i vilket Sonen av Fadern utlovas herraväldet över världen, i anslutning till Ps. 2: 7 ff. (Irenaeus: Erweis der apostolischen Verkündigung, cap. 49, Bibl. d. Kirchenväter, Irenäus II, s. 618 f., jfr Wingren: Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, s. 42, 142, Lawson: The Biblical Theology of Saint Irenaeus, s. 125 f.); Augustinus tolkar »faciamus hominem» såsom syftande på Fadren och Sonen (Augustinus: De Genesi ad Litteram imperfectus liber, Migne PL XXXIV, s. 241 f.) samt även på alla tre, Fadren, Sonen, Anden (Dens.: De Genesi ad Litteram libri XII, Migne PL XXXIV, s. 291 f.). Detta blir sedan den vanliga tolkningen, se t. ex. Petrus Lombardus: Sententiarum libri IV, lib. II, dist. XVI, Migne PL CXCII, s. 683 f., Luther:

evighet utkorad till människornas Frälsare; endast Han *kan* frälsa.

Rosenii utsagor om det trinitariska förhållandet mellan Fadern, Sonen och Anden präglas av hans strävan att verkligen låta dem framstå i sin gudomliga enhet; det är *en* Gud, som är verksam i tre uppenbarelseformer. Någon utredning av läran om Treenigheten föreligger ej hos Rosenius. Hans utsagor om Fadern, Sonen och Anden låta sig emellertid väl sammanfogas till en enhet. Längre fram skola vi betrakta enheten mellan Fadern och Anden; nu undersöka vi först enheten mellan Fadern och Sonen.

Syndafallet har skett, och nu höra de förskräckta människobarnen »*Herrans Guds röst, gångandes i lustgårdenom, då dagen swalkades*».[2] Men Han kommer icke med domsord utan har att i överensstämmelse med det gudomliga rådslutet låta det första budskapet om frälsningen nå mänskliga öron; Han hade »några 'fridsens tankar' att uppenbara för de förskräckta barnen».[3] Och fr. o. m. denna stund ljuder profetian om kvinnans säd, som skall söndertrampa Ormens huvud, löftet om Kristus, Marias son, som skall krossa Satan. »Det löftet förnyades oupphörligt, först till patriarkerne och sedan till propheterne, och föremålades Israels folk genom de oräkneliga blodiga offren i deras gudstjenst, hwilka offer alla utgjorde blott ett enda stort löfte om en kommande försoning (Ebr. 10:).»[4] Hela Israels historia är präglad av detta löfte; hela den väldiga ceremoniallagen gavs åt folket för att bereda det till det stora försoningsoffer, som skulle utföras av Honom, som i tidernas begynnelse åtagit sig det.[5] Och när så

---

Genesiskommentaren, W. A. 42, 43, 7 ff.; GERHARD: Loc. Theol., del I, s. 187 a; HOLLAZIUS: Exam. Theolog. Acroam. s. a 384 ff. Jfr NOHRBORG: Den fallna menniskans Salighets-Ordning, s. 85 a.

[2] P 10: 76.

[3] Ibidem. Se ock P 18: 97. Så tolkar också LUTHER: W. A. 42, 141, 36—142, 1 f.

[4] P 15: 166. Se ock P 12: 185, P 14: 180, P 20: 7.

[5] P 17: 132: »Dessa orden, 'då tiden wardt fullkommen', föra således wåra ögon på hela Gamla Testamentets långa gyllene kedja af Gudomliga löften, förebilder och målningar, allt ifrån det första löftet, som gafs på syndafallets dag om 'qwinnones säd, som skulle söndertrampa ormsens hufwud'; — alla

Kristus bliver synlig för människorna, när Han låter sig födas av kvinnan, då är det Guds egen Son, »den andra personen i Gudomen»[6], som sänker sig ned i synden för att fullgöra sitt åtagande, för att infria Faderns givna löfte[7]. Enheten mellan Fadern och Sonen är fullständig: »Denne *Ene*, genom hwilkens lydnad och rättfärdighet wi för Gud rättfärdiggöras, war Gud sjelf, uppenbarad i wårt kött»[8], »Han, som war född af Israels folk 'efter köttet', war *'Gud öfwer allting, högtlofwad i ewigheterna'*»[9]. Men Kristus är icke Fader utan Son, och det är just såsom Son, Han till fullo kan bliva en människa, bliva ett Guds barn, sådant Gud från begynnelsen avsåg, att det skulle bli. Sådan som Han visar sig i människan Jesus, kallas Han Guds *Son*, emedan Han i denna uppenbarelseform utgör begynnelsen, Förstlingen, till ett nytt människosläkte, ånyo upphöjer människorna och banar väg för dem till att nå sin ursprungliga bestämmelse av att vara söner och döttrar, barn hos Gud.[1]

Gentemot den tidigare forskningen på området hävda vi här *Kristusbildens enhet* hos Rosenius. Den splittras icke i en gudomlig och en mänsklig sida, utan dessa båda hållas alltid fast samman. Det gäller — såsom härovan — inkarnationen, det gäller också försoningen — såsom vi nu skola se. Det är utomordentligt viktigt, ja, för den följande framställningen avgörande, att i Kristus

---

dessa Gudomliga förutsägelser och förebilder uti den widlyftiga Levitiska Gudstjensten, der så många tusende offerdjur, jemte offer-presterna, alla förebildade den store Öfwerstepresten och det stora försonings-offret . . .» Se ock P 8: 23 f., P 16: 28, 114, 118, P 17: 100.

[6] P 14: 180.

[7] Se P 1: 177, som giver en koncentrerad framställning av försoningens historia. Se ock P 21: 183: »Det är *lagen* och *synden*, som fördöma och trycka oss . . ., just för detta onda har Gud sjelf skaffat hjelp, 'sändande sin Son i syndens kötts likhet och för syndens skull'.»

[8] P 19: 163. Jfr P 19: 29: ». . . Jesus war *'Jehowah'*, eller *den ewigt warande*, war sjelfwa Gud.» Se härtill P 14: 19 f.

[9] P 23: 13.

[1] P 11: 153: Kristus har blivit människa, »— Guds egen Son en sann menniska, som wi — hwarigenom Han ånyo upptog, adlade och upphöjde menniskan till hennes ursprungliga ära och wärdighet af att wara *Guds barn*». Se ock P 10: 41, P 14: 133, P 18: 185.

se *både* Fader *och* Son, att m. a. o. se Kristus i trinitariskt sammanhang. Eljest klyves Hans person i två delar, så att Han framstår än qua homo, än qua deus. På principiellt detta sätt ha Olsson och Johansson tolkat Rosenii tankar om Kristus.[1a]

2. Kristus banar denna väg för människosläktet genom att dö på korset. Ty människan var alltfort bunden av lagöverträdelsens dom: »döden dö!» Nu avvände Gud i sin obegripliga kärlek[2] all sin vrede från de egentligen skyldiga och göt den i stället över Sonen, som därmed fick bära syndens straff för alla människors syndaskuld[3]. Ty ingen av dem kunde själv bära det — och bära det till seger —, så fördärvade som de voro av synden. Men en människa *måste* bära det! Då bliver Gud människa och fullgör, vad hon skulle göra. Han fullgör lagens alla bud och visar därmed, huru Han vill, att människan skall leva; Han bär syndernas straff och befriar därmed all världen från vreden till evig tid.[4] Så framstår Gud i Kristus såsom den strängt rättfärdige, som kräver obönhörlig lydnad för sin i lagen uppenbarade vilja och tager människoblod för att straffa syndaren, men Han framstår tillika såsom den ömt kärleksfulle, som icke kan se människosläktet förgås i sina synder, utan för att frälsa dem undan sin vredesdom sänder sin egen älskade Son och låter Honom i allt träda i deras ställe och därmed på samma gång bliva begynnelsen

---

[1a] Olsson a. a. s. 130, Johansson a. a. s. 48 noten 18, 49 noten.

[2] P 21: 180 f.: »... Sonens sändande war ett werk endast af Guds kärlek, och war Guds kärleks högsta bewis». Se ock P 18: 185. P 21: 181 jämför Rosenius Gud med en moder, som i sin kärlek söker sitt barn, »ehuru fallet och wanställdt». Se ock P 20: 104.

[3] P 3: 54: »All denna wrede wände Han ju på enda Sonen och utgjöt den på Honom; all syndens *skuld* och *straff* lade Han på Honom.» Se ock P 10: 120.

[4] P 21: 180: »Huru kunde Guds rättvisa blifwa tillfredsställd genom något mindre, än en försoning af oändligt wärde? Och huru kunde en sådan försoning åstadkommas utan genom en person, som wore på en gång både Gud och menniska — den oändlige Guden i menniskonatur? Detta war det medel, som Gud i sin ewiga kärlek utwalde.» P 19: 167: »... består denna rättfärdighet af två delar: fullgörandet af alla lagens bud och lidandet af alla de straff, lagen ådömde syndarena». Se ock P 9: 192, P 10: 119 f., P 17: 133 ff., P 19: 168 f.

till en ny mänsklighet, till nya Guds barn. Därför äro Guds rättfärdighet och Guds kärlek här förenade i en outgrundlig men fast enhet; det går icke att skilja dem åt — de äga sin enhet i Guds väsen, som är outrannsakligt.[5] Denna outrannsaklighet hos Gud betecknar Rosenius med termen *Guds underlighet*. I detta begrepp finner han täckningen för Guds väsen och handlande; det är det drag i Gudsuppfattningen, som förenar alla de andra — vi tänka nu särskilt på rättfärdigheten och kärleken. Ur mänsklig synpunkt kunna de stå oförmedlade emot varandra, ur gudomlig förenas de i *underlighetens* kategori. Det är Guds underlighet, som gör, att människan icke alltid kan förstå Honom; Julepistelns »Underlig Råd» är för Rosenius den specifikt *gudomliga* kategorien. I sitt handlande med sina barn framträder Gud hela tiden såsom den över allt mänskligt förnuft upphöjde, såsom den *Underlige*.[6] Med adjektivet underlig förbinder Rosenius ett

---

[5] P 1: 177: »Och på det Guds stränga rättfärdighet måtte kunna försonas och en menniska betala hwad menniskan hade brutit, så framställde han [Kristus] sig godwilligt att blifwa menniska och undergå allt det straff, som kunde ådömmas det menskliga slägtet. Då nu Gud Fader af kärlek och barmhertighet samtyckte till detta underliga råd, hwaruti Guds barmhertighet och rättfärdighet på det dägeligaste woro förenade, så gick Sonen åstad och wart menniska . . .» P 11: 22: »derföre har Han [Fadern] upptänkt ett råd, hwarigenom både Hans rättfärdighet och Hans barmhertighet skulle tillfredsställas, nemligen, genom en Man, uti hwilken wi skulle finnas helige och ostrafflige inför Lagen». P 21: 186: »Så war då ändamålet med Guds Sons sändande i köttet, att lagen skulle erhålla sin rätt och wi skulle frälsas. Wår frälsning skulle ske på ett sätt som öfwerensstämde med lagens helighet. Barmhertigheten skulle för vår frälsning icke beröfwa lagen dess rätt.» Se ock P 10: 113 f., P 14: 179 ff.

[6] P 14: 19: »Guds Namn är icke i hast uttaladt, såsom Förbundsens Ängel sjelf antydde, då Manoah frågade Honom efter Hans Namn. Han swarade: *Hwi frågar du efter mitt Namn, det dock underligt är* — eller kanske rättare: *'det är: Underlig'*. (Dom. 13: 18). Så frågade och Moses Herren efter Hans Namn, och fick till swar: *Jag skall wara den jag wara skall*, och åter: *Jag skall warat*. (2 Mos. 3: 14). Detta är betydelsen av namnet *Jehowah*. Detta är Hans majestätiska wäsendes namn, hwar till Han ännu fogat många tillägg, utgörande både förskräckliga och ljufliga beskrifningar på Hans egenskaper. Så t. ex. är det ett namn, som kan gå oss igenom märg och ben, då Han säger: *Jag Herren din Gud är en stark, nitälskande Gud;* — ja, då Han kallas en 'förtärande eld' — en förskräckelig Gud för alla ogudaktiga — den Allsmäktige, Rättfärdige,

innehåll, icke motsvarande det moderna »underlig», egendomlig, kuriös, utan direkt härlett ur substantivet *under:* såsom Gud ensam är den som gör under, så är hela Hans handlande *underligt*, präglat av under, som människan icke förstår eller kan förklara. Något kan hon dock se: Hans *trofasthet*. Det är därför icke en skrämmande, främmande underlighet utan en välbekant, förtroendeingivande, men hemlighetsfull. Denna Gudsuppfattning överensstämmer starkt med det lutherska anfäktelsebegreppets; Guds underlighet hos Rosenius motsvarar Luthers Deus absconditus, ehuru det dock icke har detta senares fasansfulla karaktär utan mer dess drag av outgrundlighet. Här ligger det stor vikt uppå att betona enheten i Rosenii Gudsuppfattning. Gud är *en;* stundom framträda Hans egenskaper olika tydligt, men ingen av dem dominerar på de andras bekostnad. Den dubbelhet i Gudsuppfattningen, som Olsson och Johansson mena sig finna hos Rosenius, leder till en splittring av Gudsbilden, ja Olsson känner risken för diteism mycket starkt.[6a] Enligt båda ställes Guds rättfärdighet mot Hans kärlek, och dessa båda egenskaper förmenas vara oförenliga. Detta leder till den förut påtalade splittringen av Kristusbilden, så att Kristus dels blir en människa, som bär fram folkets skulder och giver sitt liv för att tillfreds-

Helige, Store. Men Guds Ord öfwerflödar ock af ljufwa och saliga namn på wår Gud. Han kallar sig ock den Barmhertige, Nådige, Tålige, Fromme, Trofaste. Särskildt warder Gud såsom uppenbarad i köttet till wår frälsning kallad *Immanuel,* d. ä. Gud med oss, samt *Underlig, Råd, Gud, Hjelte, Ewig Fader, Fridsfurste.* Han kallar sig ock wår Tröstare, Wän, Herde, Brudgum, Broder och ... *wår Fader.*» P 2: 44 kallas Gud »den t r o f a s t e och 'U n d e r l i g e'». Se ock P 5: 183, P 11: 179, P 14: 130, 180, P 20: 91, P 24: 191. Rosenius är i sitt bruk av ordet »underlig» med sannolikhet beroende av då gällande Bibelöversättning. Vid följande hänvisningar brukar *Karl XII:s Bibel* adjektivet underlig eller substantivet under, där *Gustaf V:s Bibel* använder underbar resp. under: Dom. 13: 18, Ps. 17: 7, 65: 6, 66: 3, 5, 118: 23, 139: 14, Jes. 9: 6, 28: 29, 29: 14, Joel 2: 26; Mt 21: 42, II Thess. 1: 10, I Petr. 2: 9. Grundtexten har för GT:s vidkommande former av pala' eller nora' (av jare'), för NT:s vidkommande former av thauma, jfr art. *Underbar* i SBU: »Underbar, ... ett ord, som utmärker det gudomligas kvalitet ... äger även direkt samband med undret. I NT är även thaumastós ett ord om Guds väsen och verk» (art. osignerad).

[6a] Olsson a. a. s. 130.

ställa Guds rättfärdighet, dels blir Gud, som uppenbarar sin kärlek; enligt Johansson är denna Kristi »laglydnadsgärning» den viktigaste, och denna uppfattning präglar hela hans tolkning av Rosenius[7]; Guds helighet (till vilken rättfärdigheten hör) och kärlek ha svårt att närma sig varandra[8], och heligheten framträder t. o. m. såsom »i sig själv mäktig och allt hos Gud bestämmande»[9]. De olika egenskaperna hos Gud nå härigenom icke den inbördes balans, som konstituerar Gudsbilden hos Rosenius. I stället vilja vi peka på Guds outrannsaklighet eller med Rosenii ord: *Guds underlighet* såsom det allt hos Honom bestämmande; Hans rättfärdighet, Hans helighet, kärlek, makt, vishet, Hans vrede och vänskap, allt präglas av att Han är *Underlig;* Han »förer sina heliga underligen».[9a] I denna majestätiskt gudomliga kategori har allt Guds väsen sin grund; alla Guds egenskaper måste ses mot den såsom bakgrund. Kristi person kan därför icke helt enkelt ses dels såsom Gud, dels såsom människa, över hela Hans väsen ligger därjämte och därutöver ett mäktigt drag av underlighet. Hans verk kan icke heller blott och bart beskrivas såsom dels en uppenbarelse av Guds kärlek, dels ett bärande av människornas straff för att försona och tillfredsställa Guds rättfärdighet, och ännu mindre kan man låta denna förenklade teckning splittra uppfattningen av Honom, eller splittra Gudsbildens enhet; ty Hans verk äger därjämte och därutöver samma outrannsakliga drag som Hans person.

Genom *Kristi lidande och död* är alltså allt det straff, som den gudomliga rättvisan kräver för synderna, fullkomligt utstått; därigenom är människosläktet befriat från den dödsdom, som lagbrottet, syndafallet, medförde. Genom *Kristi uppfyllande av alla lagens bud* har Han åstadkommit, att lönen för lagens fullbordan: det eviga livet, gives åt människosläktet; därigenom äger människan åter tillgång till Paradiset, till den innerliga och förtroliga umgängelsen med Fadern. Det är emellertid av vikt att betona — icke minst för förståelsen av anfäktelsen — att Kristus

[7] Johansson, a. a. s. 71 ff., 78.
[8] Ibidem s. 103.
[9] Ibidem s. 177.
[9a] P 8: 164.

genom sitt lidande icke borttagit synden från världen; ty den finnes ännu kvar, ännu rör sig Ormen. Men Han har borttagit syndens makt att fördöma, att bringa människan under Guds dom. Syndens makt att fördöma är »borttagen, så sannt Gud icke twenne gånger utkräfwer samma skuld».[1] För Rosenius ligger det stor vikt vid att betona, att straffet fullt lagenligt är gottgjort — den gudomliga rättvisan kan icke vidare ställa några krav på straff för människorna, sedan Kristus genom denna sin försoning av oändligt värde lidit allt deras straff och fullgjort lagen för dem.[2] Kristi uppståndelse är bevis på »att den godtgörelse för wåra synder, som Han åtagit sig, war af Fadren fullkomligt godkänd och gillad».[3]

Så är mänskligheten villkor helt förändrade efter Kristi frälsningsgärning. En väg är banad åter till Paradiset. Adam drog med sig hela världen i sitt fall, men genom Kristus är nu hela världen försonad med Gud.[4] Hela världens försoning, alla människors strafflidande, »skedde för 1800 år sedan, på afrättsplatsen Golgatha wid Jerusalem».[5] Allt beror nu endast på att varje enskild människa tager emot denna gåva eller m. a. o. låter försona sig med Gud.[6]

[1] P 21: 184. Se ock ibidem: »Fördömelsen har redan öfwergått synden; synden är redan afstraffad på wårt kött i Christus ... Gud lät fördömelsens dom för alla wåra synder falla på sin Son, då denne nu stod såsom syndare ... inför den Gudomliga rättvisans dom ... Christus har med sin försoningsdöd icke borttagit sjelfwa synden från werlden, men genom sitt lidande af fördömelsen fråntagit synden hennes fördömande makt. Afstraffad synd är tillintetgjord synd». Se ock P 17: 137.

[2] P 21: 184: »Allt ... syndigt ... är redan lagenligt godtgjordt.» Se ock P 1: 143 f., P 2: 145 f., P 7: 35 ff., P 12: 161, P 13: 9.

[3] P 20: 58.

[4] P 10: 122: »Och så är nu hela werlden, genom Christi herrliga seger, likaså sannt och riktigt i Christo förlossad, som hon i Adam är fallen och förtappad.»

[5] P 1: 180. Se ock P 1: 179, P 2: 25 f., P 3: 126, P 5: 136 ff., P 7: 58, P 9: 56, P 10: 122, 130, P 12: 116, P 14: 86, P 16: 38 f., P 19: 169. Den form, tanken på Kristi korsdöd här äger, är herrnhutisk, se Hök a.a. nr 1 s. 131 f., nr 2 s. 38, 69. Jfr ovan s. 65.

[6] P 20: 111: »Detta är den förlikning, som skedde uti Christi död, och hwilken således gäller inför Gud ..., och är skedd för alla menniskor, äfwen affallna och otrogna. Nu återstår endast, att också syndaren återkommer och låter försona sig med Gud.» Se ock hänvisningarna till föregående not.

## § 4. Människans förhållande till Kristi försoning.

1. Den av Kristus förvärvade nåden och vänskapen hos Gud erbjudes mänskligheten genom Ordet och Sakramenten.

I *Ordet* bor och verkar Gud själv[1], och där uppenbarar Han för människan sin vilja och sitt beslut att frälsa henne genom Kristus. I Ordet, det yttre Ordet får människan kunskap om Gud och om Hans sinne och välgärningar mot henne; om icke det heliga Ordet funnes, skulle hon ingenting veta därom.[2] Detta Ord är Guds tilltal till människan, och eftersom det är Gud, som talar, är Ordet sant. I Bibeln står tecknad sanningen om människan och hennes synd, om Gud, Kristus och den Helige Ande, om Satan och det onda.[3] Vem eljest i himmel och på jord skulle veta sanningen härom?[4] Därför kan människan icke nog prisa sig lycklig, som äger den Högstes eget vittnesbörd i dessa höga och djupa ting.[5] Dock: människan kan av egen kraft icke rätt förstå och uppfatta Guds Ord; det höves, att den Helige Ande tyder det för henne. Vi återkomma senare härtill.

I de båda Sakramenten: *Dopet* och *Nattvarden*, giver Gud sin vänskap på ett alldeles påtagligt sätt. Här nöja vi oss med att betrakta Dopet. Vad evangeliet utbjuder åt alla människor, det ges åt den enskilde i Dopet. Och avsikten med detta Dop är, att

---

[1] P 1: 129: »Gud har nådeligen skänkt oss af himmelen ett synligt medel, hwaruti han sjelf bor och werkar . . .»

[2] P 19: 40: »Wi weta ingenting om Guds rike, utom det Skriften säger oss.» Om Rosenii polemik mot svärmandar, som mena sig kunna undvara det yttre Ordet, se sid. 184 not 3, jfr P 18: 24.

[3] P 7: 119 f.: »wi blifwe mer och mer förundrade öfwer, huru Gudomligt sannt allting är, som i Ordet står, huru outsägligt träffande och sannt allt är der beskrifwet, om oss och wår natur, om Gud och Hans wägar, om werlden och djefwulen m. m.»

[4] P 9: 47: »Hwem skulle jag tro om Gud, mer än Honom sjelf? Hwem i himmelen eller på jorden kan bättre säga huru Herren är sinnad, än Herren sjelf? Hwad i hela werlden är då wissare och tryggare, än detta, som Han sjelf sagt?»

[5] Jfr P 18: 24 f.

var och en skall veta, var, när och hur han mottog Guds saliga gåva. Ty i Dopet ges »hela salighetens gåfwa».[6] Gud hade helt visst kunnat fästa denna gåva vid något annat synligt tecken än vattnet — det väsentliga var, att den överhuvudtaget fästes vid ett yttre och iakttagbart tecken.[7] Vi komma längre fram vid vår direkta behandling av anfäktelsen att få tillfälle att mer ingående fördjupa oss i Rosenii uppfattning av Dopet. Här nöja vi oss med att konstatera, att Rosenius menar, att frälsningens hela gåva, hela fulla salighet gives just i denna enkla, jordiska handling. Här ges Guds nåd, Hans försoning, vänskap, frid. Här ges åt den enskilde hela Kristi verk.

Så går budskapet om Kristi försoning ut över all världen; överallt där evangelium på så sätt förkunnas, där är en synlig församling. Men icke alla, som nås av denna förkunnelse, taga emot den; därför lever inom den synliga församlingen, Kyrkan, den osynliga, som består av alla dem, som verkligen taga emot evangelium, som *tro*.[8] Dessa leva i tro, alla övriga i otro. Det är ytterst

---

[6] P 20: 35.

[7] P 5: 148. Om Dopet säger Rosenius, att »der har Han [Gud] gifwit oss en yttre handling, hwaruti Han på en gång och på ett synnerligt sätt i sin församling öfwerandtwardar åt den *enskilde*, hwad Evangelium förkunnar och utbjuder åt *alla*, — på det wi skulle *weta*, att wi fått och emottagit den stora skatten, — weta *när*, *hwarest* och *huru* wi emottogo den. Derföre har Han genom de anförda orden sammanbundit saligheten wid ett synligt och jordiskt ting, wattnet. Han hade kunnat sammanknyta saligheten wid något annat ting, och werkan hade warit densamma; hufwudsaken war blott, att det war ett synligt, ett jordiskt, korteligen, ett omfattligt ting, wid hwilket de osynliga nådeskatterne woro fästade.» Jfr vidare § 13.

[8] P 1: 69 ff.: »Men här är stället att anmärka, att Christi hjord kan på twenne sätt betraktas, neml. man kan betrakta antingen den s. k. osynliga, den sanna och lefwande Christi kropp, *en* och odelbar, inneboende i den synliga församlingens alla samfund; eller ock blott den synliga, mångfaldigt uppdelade, församlingen, i sig innehållande den förra. Tale wi då om Christi *synliga* församling, så äro dess utmärkande tecken, 'de tre, som wittna på jordene, anden, wattnet och blodet', *ordet* och *sakramenterna:* Bibeln, med sitt Nya Testamente om Christi fullbordade försoning; Döpelsen i Guds, Fadrens, Sonens och den H. Andes namn; samt Altarets sakrament med bröd och win, och med Christi ord: 'äter, dricker, detta är min lekamen, detta är mitt blod, för eder utgifwen,

viktigt att vi noga erinra oss detta kyrkobegrepp; det har för den kommande framställningen en fundamental betydelse. Så hava även de båda begreppen tro och otro. Vi kunna i denna paragraf endast antyda, vad de innebära; vår kommande undersökning skall allt mer berika vår uppfattning av dem.

2. Betrakta vi först *tron*, kunna vi utläsa följande betydelse av densamma hos Rosenius. Tron uppkommer, när människan »vidröres»[9] av den Helige Ande med evangeliets Ord; klart hävdar Rosenius det yttre Bibelordets oundgänglighet för trons uppkomst.[1] Den kan beskrivas på många olika sätt: den är att taga emot nåden[2], »tron är handen, hwarmed wi omfatta den dyra gåfwan; tron är medlet, hwarigenom wi iklädas Christi rättfärdighet och blifwa med Honom förenade, pånyttfödde och helgade»[3]. »Att tro, är att frånsäga sig sjelf all wärdighet och förtjenst, och all förmåga att sjelf frälsa sig, men nu såsom ett litet wanmäktigt barn endast taga emot nåd som nåd.»[4] »Med många wexlande uttryck, är det dock alltid en och samma sak, Skriften förehåller oss. Än heter det 'tro', 'tro på Christum', än 'komma till Honom', än 'hungra och törsta' efter Honom, än 'äta och dricka', än 'twå sina kläder i Lammets blod', än ... 'emottaga', 'anamma'.»[5] »Ett hjertligt begär att

---

utgjutet, till syndernas förlåtelse'. Hwar helst i werlden evangelium warder genom dessa medel förkunnadt och bekändt, der är Christi församling synlig; och inom denna synliga församling födas och lifnäras genom dessa medel alltid några lefwande lemmar, hwilka utgöra den *osynliga* församlingen.»

[9] Jfr P 1: 54.

[1] P 23: 136: »... tron icke kan uppkomma, utan genom evangelii ord». P 23: 137: »Häraf skola wi då lära huru dåraktigt deras bemödande är, som arbeta med sitt hjerta för att bringa det till att tro, blott genom eget tänkande; ... På det sättet har Herren Gud icke lofwat att gifwa oss tron och den Heliga Anda, utan Han har sagt: 'Hörer, så får eder själ lefwa'». Jfr P 1: 52.

[2] P 19: 187.

[3] P 20: 108, noten.

[4] P 20: 44.

[5] P 20: 137. Se ock P 10: 131, P 4: 51.

kunna tro»[6] är också tro. Tron förenar människan med Kristus: »Det är genom tron, wi blifwa förenade med Christus och med Gud förlikte.»[7] »Det är först genom den tro, som förenar oss med Christus, wi inträda i delaktigheten och åtnjutandet af Hans goda.»[8] *Tron är alltså att hungrande och törstande, längtande, komma till Kristus, sträcka ut handen och av Honom mottaga frälsningens dyra gåva; den är också att bli helt förenad med Kristus och helt delaktig av Hans goda.* — Tron är ingalunda någon förtjänst hos människan, genom vilken Gud skulle anse henne rättfärdig. »Tro är, att misströsta på all egen förtjenst och fly till Guds blotta nåd. Tro är, att emottaga för intet. Tron är, att jag förtwiflar på allt hwad i mig är, äfwen på sjelfwa min tro, och ser upp till Christi förtjenst, såsom min enda tillflykt och rättfärdighet.»[9] När man säger, att människan rättfärdiggöres genom eller av tro, betyder detta alltså, att hon är rättfärdig därigenom att hon mottager, öppnar sig för, kommer till Kristus och den genom Hans lidande och görande lydnad åstadkomna rättfärdigheten. Någon förtjänst från människans sida är det här alldeles oegentligt att tala om. Ty själva trosinställningen, själva tron rättfärdiggör icke, utan vad som rättfärdiggör är det av tron omfattade föremålet, Kristus.[1] Därför att tron sålunda innebär att öppna sig för Kristus och bli ett med Honom, måste Rosenius hävda att blott Ordet eller Dopet eller, som vi framdeles skola se, Nattvarden icke tjänar till människans frälsning; tron måste alltid träda till.[2]

---

[6] P 23: 127.

[7] P 22: 12.

[8] P 21: 164.

[9] P 23: 27. Se ock P 11: 162.

[1] P 20: 107 f.: »Och då Apostelen förut (v. 1,) brukade orden: 'rättfärdige gjorde af tron', och nu här säger: 'rättfärdige gjorde i Christi blod', så märke wi nu af hans egna ord, att icke tron sjelf såsom en dygd är det rättfärdiggörande, utan endast genom sitt föremål, försoningen i Christi blod, som hon omfattar.» Se ock t. ex. P 12: 17 ff., P 20: 6 ff.

[2] P 20: 36: »Derföre fordras här alltid *tron*, för att hafwa *wälsignelsen* af Herrans ord och stiftelser».

Betrakta vi så *otron*, skall ett citat tjäna oss som lämplig inledning. Rosenius säger: »... hwarje menniska, som icke blifwit rättfärdiggjord af tron, är under Guds wrede och dom till döden. Det finns intet mellanrum för en skapad warelse mellan wreden och wänskapen hos Gud. Är det sannt ..., att wi endast då hafwa frid med Gud, när wi blifwit rättfärdiggjorde af tron, så måste det följa, att den som icke blifwit rättfärdiggjord af tron, måste wara under Guds wrede, måste stå i ett krigsförhållande med sin Skapare. Detta skole wi så förstå: Menniskan har affallit från Gud, hon har gjort uppror mot sin Konung; den synden och alla hennes synder äro dock i Medlarens blod afplanade, den kränkta rättfärdigheten är tillfredsställd, och Gud är i sig sjelf försonad och faderligt sinnad mot *alla* menniskor; ... men saken är denna: Så länge de affallne icke nedlägga wapen och återwända till sin konungs lydnad, återwända till Hans uppresta nådastol, måste Hans dom wila öfwer dem. ... Wi märke, huru allt ställes på *tron* eller *otron*.»[3] Otron är alltså att icke lyssna på Ordet om försoningen[4] utan att fortsätta att strida mot Gud, att fortsätta att icke lyda Honom. Otron är »ett föraktande af Guds allra största barmhertighet, ett bespottande af Hans största ömhet, ett trampande af den Gudomliga barmhertighetens största gåfwa, ende Sonen».[5] Men den är vidare den stolthet och det förakt för Gud och Hans gärningar, som tar sig uttryck i »ett bortkastande af det enda oss gifna *frälsningsmedlet*, af *det enda offret för wåra synder*».[6] *Otron är ur denna synpunkt icke blott att avvisa Guds erbjudna väg till rättfärdighet — rättfärdigheten av tron — utan också att direkt försöka upprätta en egen rättfärdighet genom att söka uppfylla lagens krav.* Och dylika försök att uppfylla lagen leda alltid till samma förkrossande resultat: till allt större synd och allt hårdare dom. Denna dom har människan sig själv att tacka för. Den är i allt ett vittnesbörd om

[3] P 20: 67 f.
[4] Jfr P 4: 54.
[5] P 10: 137.
[6] Ibidem.

hennes otro.[7] Att människan tror är icke hennes förtjänst utan Guds gåva; men att hon icke tror är hennes egen skuld.[8]

*Utkorelsen* får hos Rosenius följande tolkning: liksom Adam och Eva före den fulla salighetens åtnjutande ställdes på prov, ställes människan nu på ett nytt prov vid livsträdet Kristus[9], ty Gud har i rådslutet knutit frälsningen vid tron på Kristus och ej vid människans laggärningar[1]; men detta nya prov sker så, att Gud kallar människan med Ordet till tro på Kristus. Denna kallelse får emellertid ej uppfattas som ett lamt erbjudande, utan den är fylld av Guds »kärleksnitälskans» magnetiskt dragande kraft[2], och därför kan det aldrig räknas till förtjänst att följa den, men väl till dom att spjärna emot[3]. Det var motståndet mot Guds dragande nåd som dömde Israels folk[4], ty Gud vill icke någons död[5]; att Han ändå vet, vilka som skola gå till fördömelse på grund av otro, beror på Hans förutseende[6]. Utkorelsen

---

[7] P 23: 27: »Israel gick miste om rättfärdigheten *derföre, att de icke sökte den af tron,* utan såsom *af lagens gerningar.* Han [Paulus] skjuter skulden för de otrognas fördömelse, icke på något Guds owilkorliga beslut öfwer några wissa personer, utan på *deras egen otro.*» Se ock P 2: 21, P 5: 135, 137, P 12: 24 f.; P 23: 68, noten: Paulus »skjuter hela skulden för Israels förtappelse på deras egen otro».

[8] P 23: 67: »Men här kan då någon inwända: Alltså war det dock en *dygd* hos hedningarna, genom hwilken de frälstes, nemligen den, att *de trodde?* Detta war dock en *förtjenst* hos dem? Derpå swaras: *Att hedningarna trodde* war icke deras förtjenst, utan Guds gåfwa; men *att Judarna icke trodde,* det war deras *skuld.*» Se ock P 11: 162. Om *nådavalet* se P 7: 58 f., P 11: 17 ff., P 19: 35, P 23: 1—79. Se § 16 mom. 1.

[9] P 11: 29, P 23: 27.

[1] P 11: 26, P 23: 27, 35.

[2] P 11: 29, P 23: 41. Denna tanke är utomordentligt viktig; även om den icke eliminerar frågan om människans viljeavgörelse till kallelsen i utkorelsen, mjukar den dock avsevärt upp den. Den motsättning, som Olsson här menar sig se hos Rosenius (a. a. s. 89 ff.), är således icke så skarp, som han vill göra gällande.

[3] P 11: 25, P: 23: 29, 34 f., 40 f., 67.

[4] P 11: 24 f., P 23: (9—12), 17—23.

[5] P 11: 31, P 23: 27 f.

[6] P 11: 28 f., P 23: 26, 28, 37.

är alltså villkorlig[7] men dock suverän[8] och vilar djupast i Guds underliga rådslut[9].

* *
*

Innan vi övergå till nästa kapitel fästa vi uppmärksamheten på några för vårt ämne väsentliga tankar i det hittills behandlade materialet.

*Guds underlighet.* Det drag i Guds handlande, som i föregående kapitel kommit till uttryck däri, att Gud tillstädjer synden för att än mer uppenbara sin kärlek, framträder i Rosenii Gudsbild. Gud är icke entydig, för alla uppenbar kärlek. Han använder sig icke blott av det »rena goda» för att nå sina syften. Gudsbilden är mer sammansatt än så. Den rymmer »underliga», i förstone motsägande drag. Linjen fullföljes över kristologien. Av kärlek till människorna utgiver Gud sin Son men tillåter samtidigt, att Satan dödar Honom, för att åstadkomma en försoning för alla människor. Gud tar alla medel i sin tjänst för att genomföra sina syften. Hans makt visar sig blott allt suveränare därigenom, att t. o. m. Satan får finna sig i att vara Hans dräng. Hela denna problematik kring Gudsbildens drag av underlighet

---

[7] Ibidem.

[8] P 11: 25, P 23: 40 f.

[9] P 11: 27, P 23: 52. Denna tolkning av Romarbrevets nionde kapitel är framställd såväl i den 11:e årgångens artikel »Om Guds ewiga Nådawal» som i Romarbrevskommentarens motsvarande avsnitt, vilket hänvisningarna härovan visa. Det bekymmer, tolkningen av detta kapitel enligt JOHANSSON (a. a., s. 239, not 53) skulle vållat Rosenius, märkes icke i hans klara och entydiga framställning, lika litet som de använda exegetiska auktorernas påstådda störande inverkan på Rosenius i denna fråga (a. a., s. 33); frågan om huru Rosenii tolkning förhåller sig till Romarbrevets egen mening, förutsätter ett exegetiskt förfarande och kan här icke behandlas — JOHANSSON förebringar inga skäl för sin uppfattning, att i Romarbrevskommentaren på denna punkt »Rosenius' egen åskådning får bryta sig mot Romarbrevets» (ibidem). För vårt fortsatta arbete erinra vi oss alltså: utkorelsen är en villkorlig utkorelse i Kristus och vilar i Guds underlighet. Se vidare § 16 mom. 1.

Tanken på Ordets dragande kraft är herrnhutisk, se HÖK a. a. nr 2 s. 25, 32—35, 49, likaså tanken på uppväckelsen till förnyat val, se HÖK a. a. nr 1 s. 67, 140.

hos Rosenius är utomordentligt betydelsefull för hans uppfattning av anfäktelsen. Ty vi skola finna, att anfäktelsen sker just på grund av Guds underliga kärlek. Anfäktelsen är människans konfrontation med Guds motsägelsefulla väsen och handlande.

*Kristi gärning såsom borttagande syndens fördömelse men icke dess existens.* Kristus har lämnat kvar synden i världen, just emedan Gud behöver den. Hela detta problemkomplex öppnar möjligheter att ytterligare fixera Rosenii ställning i det teologihistoriska sammanhanget. Enligt Zinzendorf har trons människa intet att frukta av synden, hon kan döda den »wie eine Fliege».[1] För henne har Kristus borttagit icke blott dess fördömelse utan även dess makt mot människan, och i tron tillhör hon nu helt Frälsaren. Icke så hos Rosenius. Här skymta vi begynnelsen till trosanfäktelsen, imputationsanfäktelsen i luthersk mening, hos Rosenius. Synden finns kvar. Och Gud använder sig av den i sitt underliga handlande med människorna.

*Tron såsom dels mottagandet av Kristus, dels längtan till Honom.* Denna bild av tron är ännu onyanserad. Under den fortsatta undersökningens lopp kommer det att visa sig, att förhållandet egentligen är det, att tron består i mottagandet av Kristus, men att denna tro alltid föder kärleken till Kristus, som stundom (i anfäktelsen) förnimmes mest såsom längtan. Vi fästa emellertid redan här uppmärksamheten på, hur Rosenius kan använda beteckningen tro för både tron och kärleken.

---

[1] Se ovan s. 67 not 6.

KAPITEL III.

# Mänskligheten villkor efter Guds frälsningshandlande.

Sedan vi i föregående kapitel sett hur den i synd sjunkna mänskligheten kan förhålla sig på två sätt till den försoning, som genom Kristus erbjudes den: antingen i tro ta emot den eller i otro avvisa den, skola vi här understryka och betona, att detta enligt Rosenius utgör de enda möjliga levnadssätten; *människan är antingen i tron eller i otron, någon tredje form att leva finnes icke i denna värld.* Detta beror givetvis på, att det här finnes endast de två makterna Gud och Satan, som strida om människans själ. Det finnes ingen neutral mark, dit människan kan fly undan från dessa båda. Hon måste antingen tro eller icke tro. Människorna »äro alla antingen Guds barn eller den ondes barn».[1] Och, det är en i detta sammanhang ytterst viktig tanke, en människa kan icke vara bådadera; hon måste tjäna antingen den ene eller den andre men kan omöjligen tjäna båda.[2]

När vi i detta kapitel skola undersöka, hur Rosenius framställer mänskligheten livsvillkor efter Guds frälsningshandlande, innebär det följaktligen, att vi skola undersöka dessa båda livsformer: tron och otron.

---

[1] P 22: 82. Se ock P 1: 67.

[2] P 21: 29: Människorna äro tjänare, »antingen syndens eller rättfärdighetens. Hwar och en ibland oss måste wara blott ettdera. Apostelen wet intet om ett tredje slag af menniskor, som skulle wara *både* syndens och rättfärdighetens tjenare». P 19: 40 f.: »Det gifwes ingen mellanklass bland menniskor. Med den oändliga mångfald af grader i ondt och godt, som råder hos menniskorna, äro de dock alltid af två stora hufwudklasser, hwilket beror af de två kämpande makterna, *Christus* och *Belial*, 'qwinnones säd' och 'ormens säd'. Alla menniskor äro antingen 'Guds barn eller djefwulens barn', säger Johannes (1 Ep. 3: 10).»

Vi gå härvid så till väga att vi undersöka, huru otron och tron förhålla sig till vissa faktorer i det andliga livet, vilka ur vår synpunkt äro av utomordentlig betydelse. Dessa äro lagen, synden och köttet. De äro icke godtyckligt valda; snart skola vi bliva varse deras nyckelställning för det rätta förståendet av anfäktelsen.

Allra först ägna vi oss åt en för den fortsatta framställningen ytterst viktig distinktion i Rosenii teologiska åskådning: distinktionen andligt respektive köttsligt sinne.

### § 5. Andligt och köttsligt sinne.

1. Att tro på Kristus är för Rosenius att hungrande och törstande efter Hans rättfärdighet komma till Honom och förenas med Honom. Men här framträder ånyo tanken på den trinitariska enheten hos Rosenius: den som förenas med Kristus, förenas också med Fadern och Anden; Guds Ande tager boning i människohjärtat. Att tro är därför detsamma som att i hjärtat äga och vara förenad med Fadern, Sonen och Anden. I anslutning till Romarbrevets åttonde kapitel utvecklar Rosenius särskilt tanken på att den Helige Ande bor i de trognas hjärtan.

Den Helige Ande är den tredje personen i Gudomen, är jämlik med Fadern och Sonen i alla de gudomliga fullkomligheterna, förmedlade en gång i begynnelsen de högsta gudomliga egenskaperna till den första människan och verkade i henne det förtroliga umgänget med Fadern. När nu den fallna människan återkommer till sin Fader, giver Han henne samme Ande som i begynnelsen och låter den överföra till henne samma höga egenskaper som då. Det sker m. a. o. en *ny* skapelse, Gudsbelätet blir *på nytt* givet åt människan. Kristus är den nya mänskligheten förstling, och den som kommer till Honom blir förnyad.[3]

---

[3] P 22: 17: Att »'wara *andlig*', egentl. 'wara *i anden*' (gr.-t.) betecknar att wara född och regerad af Anden, ja ... hafwa Guds Anda boende i hjertat. Ty här få wi se hwad som är hemligheten af de trognas andliga sinne, neml. intet mindre, än att sjelfwa *Guds Ande bor uti dem ... Guds Ande bor i menniskor,*

Nyskapelsen visar sig i »sinnet»; ett nytt sinne födes fram som genom ett under. Därför säges den troende hava ett *andligt sinne:* Guds Ande bor åter i henne. Den långa tiden mellan syndafallet och trons tändande i henne är som en ond parentes. Allting hos de pånyttfödda »kommer *liksom af sig sjelf* i deras hjertan: de hafwa en hjertlig glädje öfwer sin Frälsare och ett förtroligt umgänge med Honom; de hafwa en ny helig håg att i allt wara Honom trogne och lydige; de hafwa en ny kärlek till alla menniskor, så att de kunna på sina knän gråta och bedja för deras omwändelse, och tala de hjertligaste ord till deras wäckande; och med bröderna i Christo äro de så förenade, att de hafwa med dem allt gemensamt, ljuft och ledt, såsom lemmar i kroppen; de hafwa en ny ödmjuk anda, så att, om de ock genom en häftig och swår natur kunna förgå sig, de dock äro böjde att taga skuld på sig, erkänna sina fel och bedja om förlåtelse; de hafwa ett nytt rent sinne, som lider och pinas såsom af eld, när de känna köttets orenhet o. s. w.».[4] Detta citat sammanfattar på ett gott sätt det andliga sinnets kännetecken: det födes icke av människans egen ansträngning utan av sig självt, d. v. s. det är Anden, som verkar det; det giver kärlek till Gud och nästan, det giver en ödmjuk och över synden bekymrad natur. Kort sagt: *hjärtat bliver för-*

---

*som ännu äro på jorden . . .*» P 22: 18: . . . »sjelfwa den sanne, lefwande Guden bor och werkar i de trogna — han [aposteln] åsyftar med Guds Ande här den personlige Anden, den tredje personen i Gudomswäsendet, hwilken är jemlik med Fadren och Sonen i alla de Gudomliga fullkomligheterna . . . *Anden* är wår *förespråkare* och *hjälpare,* hwilket allt påtagligt handlar om sjelfwa *Guds* inneboende hos de trogna. — Och att 'Guds Ande' icke blott är en Guds kraft eller werkan i menniskan, utan en person i Guds trefaldiga wäsende, derom må wi endast erinra oss Christi egna ord, då Han befallte att wi skulle döpas 'i *Fadrens, Sonens* och *den Hel. Andes* namn';» P 22: 19: På frågan: »huru kan den Oändlige *bo* i sina barns hjertan? Gud är ju dessutom allestädes närwarande» svarar Rosenius med en hänvisning till ordet: »Jag will bo uti dem och wandra uti dem» så: »Dessa ord beteckna den innerliga *föreningen* emellan Gud och den troende själen, Guds beständiga blifwande i honom med sitt *nådeswerk* och sin *förtroliga umgängelse* . . . Guds Ande bor, lefwer och werkar i de trognas hjertan».

[4] P 15: 165.

*vandlat.*[5] *Människan har på nytt blivit delaktig av Guds natur, som är kärleken.*[6] Denna kärlek riktar sig mot Kristus: »Christus will hafwa wår *kärlek.*»[6a]

Denna Andens kraftiga verksamhet gör att hela hennes liv förändras; Anden »driver» henne på en helt ny väg; hennes liv har fått *en helt ny livsriktning:* en »livsriktning efter Anden».[7] Väl kan det förekomma, att den troende stundom viker av från denna väg eller snubblar och faller omkull, men en blott tillfällig avvikelse från denna Andens, Guds Andes väg betyder föga; huvudsaken är, att hon håller livsriktningen klar och obruten.[8] Förbliver hon stadigt i denna, lever hon i helgelsen: hon helgas av den Helige. Hela den följande framställningen kommer att bliva en skildring av helgelsens liv, så till vida som helgelsens och trons liv skola visa sig vara identiska. Den Helige Ande utgör sålunda —: därpå ligger hos Rosenius all vikt — principen för det nya livet.[9] I de förutnämnda Roseniusundersökningarna har varken den Helige Andes eller Treenighetens betydelse skildrats på ett mot Roseniusmaterialet svarande sätt. Tanken på enheten mellan Fadern, Sonen och Anden genomlyser all hans framställning, den binder samman vad som eljest skulle falla sön-

---

[5] Vi meddela här de viktigare ställena för denna locus: P 1: 49 ff., 57, 68 f., P 2: 18, 26 f., 28, 33, 121. P 3: 97 f., P 4: 62, 145 f., P 7: 20, 24 f., 43, 47 f., 83, 86, 98 f., 114 f., P 8: 74 f., 116 ff., P 10: 133, P 11: 103, 133, 168, 171, P 12: 97 ff., 100, 104, 108, P 15: 71, 165, 186 f., 189 f., P 18: 2, 115, 124, P 20: 89 ff., P 22: 17 ff., P 23: 7.

[6] P 7: 115. Se även hänvisningarna till närmast föregående not!

[6a] P 8: 115.

[7] P 22: 45: »Ordet *'drifwas', 'regeras'*, betecknar ett helt lif, som af Andan ledes; det motswarar således först ... [att] hafwa Guds Ande i hjertat inneboende; och för det andra ... [att] *'wandra* efter Anden', så att menniskans hela lifs-rigtning är efter Anden;»

[8] P 8: 149: »Jag är icke så död ifrån werlden och synden, att de icke fresta mig, ja, kunna öfwerrumpla och fälla mig, men jag kan dock icke *blifwa* i deras tjenst, utan står genast upp och begynner på nytt min rätta wandring.» Jfr P 7: 102, P 11: 187. P 22: 45: »Ett blott tillfälligt godt eller ondt bewisar här intet; man måste taga i betraktande *hela lifwets rigtning.*»

[9] Jfr till Luther, v. Loewenich a. a. s. 144.

der och giver liv och kraft åt eljest döda dogmatiska satser. Vi skola längre fram än mer påpeka detta.

2. Betecknar det andliga sinnet den av Anden nyfödda människan, så kallar Rosenius dess motsats *det köttsliga sinnet*. Härmed förstås människan sådan hon är, när hon är helt utanför Guds frälsningshandlande, när hon är den gamla syndfulla, av Adams skuld tyngda människan, otrons människa, som gör motstånd mot Gud, när Han genom Anden vill komma in i hennes hjärta. Det köttsliga sinnet präglas helt av köttet, och köttet är inte själva kroppen och icke blott de orena lustarna utan allt vad människan av Adam är och har: alla kroppens och själens böjelser och krafter, förnuft, hjärta, sinne, vilka alla äro fulla av synd.[1] Och om Andens sinne främst bestämdes av kärleken till Gud och nästan, bestämmes dess motsats, köttets sinne, av hat, fiendskap och ovilja mot Gud och allt, som hör Honom till, och mot nästan och hennes välgång, allt under det att den djupa självkärleken, den egna viljan och egensinnigheten starkt framträda. Omedelbart därpå följer ondskans alla bittra frukter, allahanda svåra utbrottssynder såsom otukt, girighet, obarmhärtighet etc.[2] Denna ondska driver människan fram i en helt annan riktning än den, i vilken Anden driver människan med det andliga sinnet. Även köttets sinne har sin »livsriktning», från vilken

[1] P 3: 130 f.: Köttet betecknar »wisserligen icke sjelfwa lemmarna, ej heller blott några orena lustar i desamma, utan med ett ord allt, hwad wi af den naturliga födelsen af Adam äro och hafwe; hela menniskan, med alla kroppens och själens böjelser och krafter, förnuft, hjerta, sinne, hwilka alla äro fulle med synd; såsom Jesus säger: 'det som är född af kött, är kött'». Se ock P 2: 34.

[2] P 3: 121: Rosenius bestämmer så »det *köttsliga sinnet*, som är en fiendskap emot Gud, den djupa *egenkärleken*, den egna wiljan och egensinnigheten, hwarigenom man i allt söker *sig*, menar *sig*, är mån om *sig*; det oändliga *högmodet*, som will något *wara*; högfärden, som will något synas och höras; den djupa, ewiga *otron*, med alla dess telningar: förakt för Guds Ord; säkerhet i wälgången; misströstan i motgången; jordisk sorg; hårdhet och kallsinnighet emot Gud och nästan; olust till Ordet och bönen; onda tankar, orena lustar och begärelser, o. s. m.; sedermera allehanda utbrotts-synder: fåfängligt tal; slarfaktigt lefwerne; skrymteri, lögn; oredlighet i handel och arbete; wällust, lösaktighet, otukt; girighet, obarmhärtighet, wrede, hat, m. fl. synder och laster, som knapt kunna räknas.» Se ock P 22: 2.

det helt visst stundom kan göra avvikelser, men till vilken det dock troget återvänder.[3]

## § 6. Otron och tron i förhållande till lagen.

Vi ha tidigare sett, hur lagens egentliga funktion är att tvinga människan att inse, att hon icke själv kan fullgöra den i egen kraft, då hon är helt under syndens tyranni. Lagens funktion i denna mening är alltså att bringa människan till att helt uppge alla egna anspråk på att genom dess hållande kunna förvärva rättfärdighet och till att i stället i sin nöd och i sitt armod fly till Kristus och öppna sig för Honom, i tro omfatta Honom och Hans rättfärdighet. Här, i denna bestämning av lagens funktion, ha vi en lämplig utgångspunkt, då vi vilja komma till rätta med Rosenii många utsagor om lagen. När vi nu skola undersöka otron och tron i deras förhållande till lagen, förhjälper oss denna bestämning av lagens funktion att enkelt uttrycka detta förhållande på följande sätt: i otron driver lagen människan bort från Kristus; i tron driver den människan till Kristus.

1. Först undersöka vi, hur otron förhåller sig till lagen. Därvid vilja vi förutskicka den anmärkningen, att Rosenius i detta sammanhang bortser från de människor, som uppenbart förakta Guds lag. De leva helt visst i otro, men de söka på intet sätt bliva behagliga inför Gud. Såsom föraktare av Guds vilja i lagen är deras dom alldeles uppenbar.[1]

---

[3] P 21: 188: »Den otrogne eller skrymtaren kan hafwa många s. k. bättre stunder i sitt lif, då han röres af något godt, gripes af någon sanning eller högre känsla och tillfälligt gör några goda föresatser eller wackra gerningar, men med hela sitt lifs rigtning följer han dock werlden och köttet. Detta utgör hans 'wandring'.» Jfr P 7: 165.

[1] P 1: 145: »Wi tale således icke här med lagens *föraktare*, hwilkas dom är korrt bestämd — och lätt förstådd; ty nog begriper hwar och en, att Gud icke tager till sin himmel den, som ej blott är oren, swag och syndig, utan ock *föraktar* Guds heliga wilja; (ty hwad är lagen om icke Guds wilja?) och den som föraktar Guds wilja, han föraktar Gud; och aldrig har man wäl ett enda löfte, att Gud will wara sina föraktare nådig.» Jfr P 1: 54 f.

Det karakteristiska för otrons människa i förhållande till lagen är att hon icke tror, d. v. s. att hon icke misströstar om sin egen förmåga att kunna hålla lagen utan *menar sig själv kunna uppfylla lagens bud* och således i egen kraft kunna arbeta sig fram till att bli rättfärdig, skuldfri inför Gud. När människan på detta sätt går lagens väg och ställer sitt liv under dess lydno, händer alltid endera av två ting: antingen menar hon sig och tror hon sig verkligen kunna uppfylla lagen, och då blir hon en farisé; eller också märker hon att hon icke kan uppfylla lagen, och då blir hon en djupt förtvivlad människa i svåraste syndanöd. I det första fallet menar människan sig kunna uppfylla lagen därigenom, att hon — omedvetet eller medvetet — ser bort från dess krav på hjärtats renhet och godhet och i stället uppsätter för sig ett visst mått av fromhet och mestadels rent yttre krav, så pass lindrigt, att hon inte har svårt att uppfylla dem; m. a. o.: hon reducerar lagens krav, så att de bli bekväma för henne och möjliga att uppfylla. Fariséen klagar icke med Paulus: »det goda, som jag vill, det gör jag icke», utan han säger: »det goda, som jag vill, det gör jag».[2] — I det senare fallet driver lagen människan att till slut inse, att hon icke — hur mycket hon än anstränger sig — kan uppfylla alla dess bud. Förtvivlad ser hon endast hur hon, för varje gång budordet når henne, upptäcker

[2] Se P 9: 183: »Derifrån utgå *twenne olyckliga wägar*. De som gå mera ytligt tillwäga med sin dygdeöfning, blifwa, såsom Apostelen i . . . Col. 2:dra Cap. säger, 'förgäfwes uppblåste i sitt köttsliga sinne', genom 'sjelftagen andelighet och ödmjukhet'; blifwa så innerligen nöjda åt sin tillwäxt, sin helgelse, sina wackra dygder. Andra åter, som gå djupare med saken och arbeta på *hjertat*, de drunkna i eländet, i synd och förtwiflan.» P 25: 174: »Lagen har en *twåfaldig werkan* och *två slags lärjungar*. Hos dem som blott se på gerningar, werkar han ett skenfromt och wackert wäsende, såsom hos fariseerna; men hos dem som wilja göra *allt* det han bjuder, då hans andliga kraf angripa sjelfwa hjertat och det inre förderfwet, hos dem werkar han blott syndanöd och förtwiflan.» Se ock P 1: 55, P 4: 72 ff., P 6: 118 f., noten, P 9: 44, P 10: 138 ff., P 16: 19, P 18: 10 f. Fariseismen beskrives så: P 21: 142: »En sådan tillfredsställande fromhet är ingen swår konst att uppnå. Dertill fordras endast, att man tillsluter ögonen för allt inre ondt och uppsätter för sig ett wisst mått af fromhet och iakttagelser, och detta så lågt, att man lätteligen kan uppfylla det. Då behöfwer man icke mer klaga: 'det goda, som jag will, det gör jag icke'; nej, nu heter det så: 'det goda, som jag will, det gör jag'.»

nya avgrundsdjup av synd i sitt hjärta. Till slut förstår hon, att allt hennes arbete, alla hennes bemödanden att leva efter lagen, icke leder henne dit hon avsett: till rättfärdigheten inför Gud, utan till rakt motsatt mål: döden. Hon har kommit därhän, när hon förstått, att hon icke får avkorta lagen, att den kräver allt[3]; och hon har förstått djupet i det mänskliga fördärvet, synden och det fruktlösa i hennes bemödanden. Så hamnar hon i djupaste förtvivlan.[4]

Det ödesdigra för både fariséen och den förtvivlade syndaren är, att de såsom varande under lagen och följande lagen — antingen de lita på den eller förtvivla om den — därmed automatiskt också äro under domen, *under lagens fördömelse.* Ty var och en, som icke håller lagen, skall döden dö. Det gör till saken föga, om man som fariséen söker dölja för sig detta förhållande, eller som den förtvivlade syndaren ser det rakt i ögonen: fördömelsen är oundvikligen där, så sant den som icke tror icke är under nåden utan under vreden, och så sant det icke finnes någon tredje möjlighet för människan vid sidan av dessa båda.[5] Att på

[3] P 1: 148: »Du skall göra *allt,* eller är du fördömd.»

[4] P 25: 174 f.: »Och detta är wisst det allrastarkaste bewiset på det förskräckliga förderf, som genom syndafallet inkommit i wår natur — och på samma gång det starkaste bewiset på, huru förloradt och fruktlöst det är med hwarje wårt bemödande att frälsa oss. Ty då sjelfwa det heliga förbudet ökar ondskan, hwad skola wi då göra? Då måste allt wårt bemödande sluta så, som Apostelen säger: 'Och jag wardt död'.»

[5] P 1: 149: »O hwilken stor själaskada, att man icke besinnar, att det är wissa menniskor, som äro under lagen, och andra som äro icke under lagen, utan under nåden (Rom. 3: 19, 6: 14 och 7: 4, 6.), och att regeringssättet är helt olika på det ena och det andra stället. Nog är nåden i Christo mycket stor och rik, men icke det ringaste deraf tillkommer dem, som äro under lagen, som wilja 'wara Mosis lärjungar' (Joh. 9: 28.); utan Ap. Paulus säger att 'alle de, som med lagens gerningar umgå, äro under förbannelse'. (Gal. 3: 10) Att förtiga och förbise detta och i dess ställe predika köttets evangelium, d. ä. afpruta, jemka, afdraga från lagen det som syndaren tycker är för strängt, nedflytta målet för helighetssträfwandet så lågt, att syndaren uppnår det, hwarpå naturligtwis följer belåtenhet, egenrättfärdighet och säkerhet, detta är det förskräckligaste missbruket af lagen. På detta sätt går hela lagens egentliga ändamål och nytta förlorad, som war att krossa, drifwa, tukta, icke till egen rättfärdighet, icke till träldomsens ok, icke till förtwiflans afgrund, utan till Christum, som 'är lagens ände, till rättfär-

detta otrons sätt använda lagen — nämligen: till sin egen rättfärdighet — visar också, att man inte alls förstår lagens egentliga ändamål: att driva människan att i sin förtvivlan gå till Kristus, utan missbrukar den.[6] Man kan säga, att den förtvivlade syndaren är på rätt väg, nota bene under den förutsättningen att han icke stannar i sin förtvivlan utan låter sig drivas till Kristus.[7] Eljest är han räddningslöst förlorad.[8]

2. Men begynner han mitt i sin förtvivlan att tro på Kristus, då förändras hans ställning till lagen helt och hållet. Lagen har genom Kristi försoning fått sin rätt, och den människa, som tror på Kristus, får *tillräkna* sig den rättfärdighet, som Kristus vunnit. Det är här fråga om »hela den stora tillräknelse-läran»[9]: genom föreningen i tron med Kristus står människan rättfärdig inför Gud. Den troende är m. a. o. helt och hållet *fri från lagen* såsom väg till rättfärdigheten.[1] Det är för henne »slut med lagförbundets wilkor . . . slut med det ängsliga beroendet af wår egen lydnad och rättfärdighet, när wi tro på Christum».[2] Den troende är fri från lagen, just så fri som de redan saliga i himmelen äro, så fri från den, som om någon lag aldrig hade givits.[3] Det är att

---

dighet, hwarjom och enom som tror (Rom. 10: 4).» Om fariséens väg till förtappelsen se P 3: 36 ff.

[6] Se citatet i ovanstående not.

[7] Under sådana förutsättningar kan Rosenius tala om »denna lyckliga förtwiflan», P 4: 71.

[8] P 25: 175: »Skådom då här, huru tätt Herren Gud förstängt hwarje utväg för syndaren, att söka sin frälsning utom Christus. Den, som icke will fly till ren nåd, alldeles ren nåd, blott genom den förlossning som i Jesus Christus skedd är, måste förtwifla och förgås, såvida han rätt känner sina synder.» Jfr P 1: 55.

[9] P 20: 148. Se ock P 17: 98 f.

[1] P 4: 82: ». . . wi genom tron på Honom och Hans rättfärdighet (märk!) *frigöras ifrån lagen, dess domar och qwal i samwetet,* få frid med Gud genom syndernas förlåtelse, och i denna trones frid och salighet få ett godt *barnahjerta till Gud,* med lust och håg att wara Honom till behag». Se ock P 8: 149 samt fr. a. P 17: 97—159 artikeln »De trognas frihet ifrån lagen».

[2] P 20: 117.

[3] P 21: 51. De troende äro »just så fria, som de redan saliga i himmelen, neml. från lagens salighetswillkor; ja, så fria, som om aldrig någon lag warit oss gifwen på jorden, hwarken ett eller tio bud». Jfr P 8: 149.

observera, att detta gäller lagen som villkor för saligheten.[4] Lagen kan alltså icke mer döma henne. Ty hon är helt förenad med Kristus och är med Honom död från lagen och har nu »åter uppstått i ett nytt förhållande, såsom i en ny werld».[5] Väl vet hon, att hon fortfarande är full av synder, men hon vet också, att dessa synder icke kunna av lagen fördömas, ty hon är död från lagen, fri från lagen, när hon är i Kristus. Utom Kristus är hon åter lämnad som värnlöst byte för lagen, men i Kristus är hon trygg och frimodig.[6] Denna frimodighet och trygghet endast ökas av medvetandet, att lagens slutliga uppgift icke är, vad det närmast synes: att döda, utan just att driva till Kristus. Skulle hon ännu höra lagens hot, vet hon dock, att hon har handlat rätt, ur Guds synpunkt rätt, när hon flytt undan den in i Kristus, ty så vill Gud det.

Den troende är fri från lagen som salighetsvillkor. Men just såsom troende äger hon ju Anden i sitt hjärta, och Anden är aldrig overksam utan skapar ett nytt väsen i henne; och till Andens främsta skapelser hör kärleken till Gud och till allt, vad Han vill och bjuder. Därför är den troende visserligen till fullo fri från lagen som väg till saligheten men *älskar lagen* och önskar ingenting hellre än att fullgöra dess bud.[7] Nu, när lagens tunga hot

[4] Ibidem.

[5] Ibidem. Se ock P 8: 150.

[6] P 21: 77: »Nu will jag icke höra eller weta af lagen; ty det är redan afgjordt att jag är full med synd och icke kan bestå inför dess fordringar; till min salighet har jag en hel annan rättfärdighet. Skall jag dömas efter lagen, så måste jag genast taga afsked från all tanke på saligheten. Men nu äro wi fria från lagen, döde ifrån henne som oss höll fångna, dödade ifrån henne 'genom Christi lekamen'.»

[7] P 4: 83: »Men att en troende Christen till sin nytta anwänder lagen, samt på hwilka *sätt* och *tider* det sker, derom är i synnerhet följande att märka: En Christen anwänder Lagen då allrabäst, när han är i *samwetet* allramest *fri från Lagen*, dess domar, hot och förskräckande; allramest wiss och glad i trone och allramest håller Christi rättfärdighet för tillräcklig för Gudi; ty då är hans hjerta mest warmt, barnsligt, tacksamt och till all Guds wilja willigt; då tänker han i renaste afsigt på, huru han skall göra sin Gud till behag, och då är lagen en kär wägledare; den hwarken drifwer honom med hot och twång, eller meddelar honom *kraft*, utan den tjenar honom blott så, som rit-

om dom och död icke längre ligger över människan, nu när hon inte längre är instängd i lagens dystra fängelse, nu först kan hon rätt och av hjärtat verkligen älska Guds vilja i lagen. »Nu är fängelset förwandlat till ett palats.»[8] Nu har hon fått en sann nitälskan om Guds lag: varje brott mot den smärtar henne, och hon vill aldrig vara med om någon reducering eller omtydning av buden. All detta är Andens verk i hennes hjärta.[9] Kärleken har fötts i hennes hjärta, och kärleken är lagens fullbordan.[1] Nu blir lagen hennes rättesnöre i allt hennes liv, ty den är ju Guds vilja, och den blir ett rättesnöre, som hon älskar och med glädje följer. Lagens hot är borta; nu står den fram i all sin sköna prakt som Guds, den Allsmäktiges heliga och nådefulla vilja med människan.[2] Och nu förstår människan vilken outsäglig nåd det är att *få* göra gärningar, som Gud själv vill hava.[3]

---

ningen till ett hus tjenar byggmästaren.» P 21: 77: Citatet i not 6 härovan fortsätter omedelbart: »Men just derföre kan jag ock af hjertat älska Guds heliga lag och önskar mig ingenting heldre, än mycken nåd och kraft att kunna fullgöra dess bud.» Se ock P 1: 57, P 2: 27, 34, P 15: 21 f., 113 ff., P 16: 23, P 18: 124.

[8] P 21: 72.

[9] P 21: 73: »Wi älska nu Herrans bud och rätter så, att hwarje wårt snafwande är wår smärta och att det skulle hjertligen gräma oss, om någon skulle rubba eller borttyda de heliga buden. Sådant gör Anden, när själen frigöres från lagens hot och domar och förwissas om en ewig nåd.»

[1] P 16: 116: »... alla Guds bud gå endast ut på det som kärleken bjuder, det som är godt och nyttigt (Rom. 13: 8—10).» P 19: 57: »Kommer nu Christi Evangelium och förkunnar henne full nåd och förlåtelse, just som hon ligger där i sin synd, ondska och förtwiflan, då uppkommer ett alldeles nytt lif i hjertat, en ny blick på Gud, ett hjertligt förtroende, kärlek och tacksamhet och så börjas i henne hwad lagen allraförst kräfde: *Kärlek till Gud.*» Se ock P 16: 24.

[2] P 21: 23: »Wår frihet ifrån den moraliska lagen är ... endast en frihet ifrån dess *saligheтswillkor:* således, en frihet från förbindelsen att i egna personer fullgöra lagen, för att warda rättfärdiggjorde; och en frihet ifrån fördömelsen för bristerna i wår lydnad och helighet. Men denna frihet står fullkomligt tillsammans med vår heliga förbindelse att hafwa lagen till rättesnöre för wårt lif, hwilken förbindelse nu genom tron är oss kär och lätt, när wi weta att alla wåra widlådande brister icke skola fördöma oss.»

[3] P 16: 23: »... hwilken outsägelig nåd för ett menniskobarn, att här på jorden få göra något som Gud sjelf har welat hafwa af oss».

Så se vi, vilken *utomordentligt stor betydelse lagen såsom uppenbarare av Guds vilja har hos Rosenius:* den är avgörande för människans liv både före tron och i tron på Kristus, och Kristi allra främsta gärning är knuten till lagen.[4]

## § 7. Otron och tron i förhållande till synden.

1. Den människa som lever i otro och alltså är skild från Gud, *lever helt i synden.* Människan kan inte av egna krafter göra något gott inför Gud, eftersom hela hennes varelse är uppfylld av synd alltsedan Adams syndafall. Det goda, som man stundom kan tycka sig iakttaga hos de människor, som dock icke tro på Kristus, anser Rosenius vara synd, som för tillfället ser vacker ut, eller: »sminkad synd».[1] Denna människans oförmåga att utanför tron åstadkomma något gott är naturligtvis samma

---

[4] Lagen har alltså en mycket stor betydelse vid sidan av evangelium. Otron skall den döma eller driva till tro på Kristus, och för den troende är den ett rättesnöre. Ur lagens synpunkt är Kristi främsta gärning att Han lider straffet och uppfyller alla buden. *Lagens plats hos Rosenius är därför icke ringa.* Detta må påpekas såsom korrektiv till uppfattningen om Rosenius såsom hyperevangelisk, d. v. s. betonande evangelium på lagens bekostnad, se exempelvis Rydberg: Henric Schartau och Carl Olof Rosenius, s. 30. Ternströms karakteristik av Rosenii förkunnelse: »Endast E v a n g e l i u m; ingen l a g!» måste sägas vara falsk, se Nordisk Kyrkotidning 1844: 3, art. »En återblick på det flydda året», s. 26. Brandt har redan på ett tidigt stadium påpekat Rosenii betänkligheter inför den antinomism han mötte bl. a. hos F. G. Hedberg i Finland (Brandt: Carl Olof Rosenius, Ur ett utkast till en Rosenii-biografi, s. 375 ff.) liksom Newman vad det gäller antinomismen *inom* landet (Newman: Den waldenströmska försoningsläran ss. 158 ff.); jfr ock Westin: Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld, 1, s. 23. Här står Rosenius i motsättning till herrnhutismen såsom tillvaratagare av ett lutherskt-pietistiskt arv.

[1] P 21: 140: »Det är willfarelse, då man menar att äfwen naturmenniskan kan göra något som för Gud är godt och behagligt ... uti allt hwad wi hafwa från wår första födelse af Adam, äfwen i de wackraste naturliga dygder, såsom den redlighet, den ömhet för likar, den pligt-trohet m. m. som ofta finnes hos naturmenniskor, ligger blott en sminkad synd.»

sak, som vi under behandlingen av otrons förhållande till lagen karakteriserade som människans oförmåga att uppfylla lagens bud. Hon har icke Anden, som ensam kan ge henne, vad hon behöver för att fullborda lagen: kärleken till Gud, ty kärleken är ju lagens fullbordan.

Synden visar sig nu vara en mycket farlig makt, som helt går Djävulens ärenden och alltså vill — liksom en gång i tidernas morgon — bringa människan allt längre in under sitt tyranni; Rosenius kallar synden »ormarösten i hjertat»[2] för att antyda dess nära samband med den Onde. När synden skall genomföra sin avsikt med människan, använder den sig i stort sett av två metoder: den *förför människan med lagen* och den *förför henne med köttet.*

När den förför henne med lagen, gör den i sin tur detta i två hänseenden: dels lovar den människan rättfärdighet genom lagens hållande men verkar genom samma lag blott överträdelse av dess bud. Ty synden blott ökar, när budordet träder fram och förbjuder den, och ju mer lagen förbjuder det onda, desto mer synd gör människan. Dels lovar synden människan liv genom lagens hållande men dödar människan genom samma lag, då hon ju icke kan hålla den och därför är under dess dom, under dess dödsdom; här framträder det också till fullo att syndens lön är döden.[3] Synden framträder här som en verksam, listig och beräknande makt, som genom att synas tillmötesgå människans högsta begäran: att bli rättfärdig inför Gud och leva evigt hos Honom, lockar henne till rakt motsatt mål. Och anledningen till att detta

---

[2] P 21: 105.

[3] P 21: 104: »Häraf finne wi huru synden hade genom budordet bedragit honom, neml. i twenne wigtiga frågor: hon lofwade genom lagen rättfärdighet, och hon werkade genom lagen öfwerträdelse; hon lofwade genom lagen lifwet, och hon werkade genom samma lag döden» etc. P 21: 67: »Syndens rörelser, eller dessa syndiga lustar, begär och tankar, blifwa ännu flera och starkare derigenom, att de af Gud förbjudas ... det är så långt ifrån att lagens förbud och hotelser skulle förmå hämma synden, att det är twärtom genom dessa förbud synden uppwäckes till mera lif och kraft; så att ju mer lagen förbjuder det onda, desto mer få wi lust att göra detsamma.»

lyckas är, att människan icke tror på Kristi rättfärdighet utan menar sig själv kunna upprätta sin egen rättfärdighet genom att hålla lagen; hon gör med andra ord lagens uppfyllelse till villkor för saligheten, men det är ju just i detta hänseende den troende är fri från lagen. På detta sätt skymtar också syndens strategi: att föra människan från Kristus eller hindra henne från att gå till Honom. Ty så länge människan icke är hos Kristus är hon under syndens välde och där vill synden behålla henne.

Syndens andra metod att genomföra sin avsikt med människan är att den förför henne med köttet. Vi erinra oss då, att vi med detta begrepp förstå icke blott människans fulla och hela, av Adam ärvda, syndiga utrustning utan även hela denna utrustning stadd i fiendskap mot Gud och nästan och fylld av kärlek endast till sig själv. Och här finna vi nu hur synden förför människan, alltmer lockar henne in under sitt tyranni genom att låta människan leva så ostörd som möjligt i det onda och syndiga och mot Gud och nästan fientliga köttet. Köttet, ondskan karakteriserar ju det köttsliga sinnet och den människa, som har detta sinne, är helt under lagens dom och därmed helt under synden, ja, Rosenius säger med Aposteln Paulus, att synden bor i en sådan människa och fyller henne helt och regerar henne helt. En sådan människa drives av synden till att älska och göra det onda och hata Gud[4], hon syndar uppsåtligen[5], gör synden (till skillnad från den troende som lider synden, se nedan), ursäktar synden, syndar »självviljande», m. a. o. ger sitt bifall till synden[6], hon älskar synden[7], hon är förbittrad på Gud och Hans lag, eftersom denna

---

[4] P 21: 135: »den som gör det onda är den gamla menniskan, synden, förderfwet.» P 21: 134 f.: det är synden i människan som »älskar och gör det onda». P 22: 6: »Den naturliga menniskan hatar Guds helighet, ty hon älskar synden» etc.

[5] P 21: 136: »... en nödig lärdom om skilnaden mellan de trognas smärtsamma försyndelser och deremot uppsåtlig synd».

[6] P 21: 136: »Skulle jag deremot ursäkta min synd, så wore hon snart mitt eget görande ... om wi *'göra* synd' d. ä. 'sjelfwiljande synda', då hafwa wi icke del eller lott i nådens gåfwa.» Se ock P 20: 165. Jfr P 11: 73.

[7] Se P 22: 6, not 4 härovan.

lag icke kan fullgöras[8]. Hon trivs så med synden och med att synda, att hon i allt sitt syndande är ense med sig själv, nöjd med sitt liv[9], hon känner således ingen ånger över sin synd. Vidare flyr hon icke som den troende bort från synden utan är bofast i den. I allt detta se vi syndens list och makt att hindra en människa från att komma till Kristus. Orsaken till att människan så väl trives i denna synd[1] är givetvis att söka i det förhållandet, att hon antingen ännu icke lyft upp sitt öga mot Gud och icke på något sätt fått längtan efter Honom, eller att hon resignerat efter sina fruktlösa försök att på lagens väg nå rättfärdigheten. Hon har gjort sig hemmastadd i det fängelse, som synden håller henne fast i. Hon har t. o. m. börjat trivas i det, och till slut har hon glömt bort, att hon är i ett fängelse, hon märker icke mer sin synd.[2] Men den är icke att leka med; den medför »en förskräcklig Guds wrede, som med alla menniskors tårar och blod icke kan afplanas».[3] Denna vrede driver människan slutligen till döden, ty *syndens lön är döden,* och den gudomliga rättvisan — som tager sig uttryck i Guds vrede — kräver oblidkeligt vedergällning.[4] Så kommer otrons människa att genom döden vara *skild från Gud.* Och det är synden som åstadkommit detta.

2. Vända vi oss nu till att betrakta tron i förhållande till synden, skola vi allra först erinra oss vad i den tidigare paragrafen framhållits: att den troende är fri från lagen som väg till saligheten. Därav följer emellertid att hon också är fri från lagens

---

[8] P 22: 8: Människan med köttsligt sinne är »förbittrad på en sådan lag och en sådan Gud, som gifwit oss en lag, som wi icke kunna fullgöra . . .»

[9] P 21: 135: ». . . de, hwilka äro 'köttsligt sinnade' . . . äro ense med sig sjelfwa att synda». Se ock P 2: 7, P 3: 5, P 7: 165, P 15: 173, P 21: 143.

[1] P 20: 38: De som vandra efter köttet ha »sin största trefnad i denna närwarande werldens wäsende». Med världen avses här den av Adam ärvda utrustning, som människan har.

[2] P 22: 2: Det är »naturens art att man är mycket säker och wiss på sitt eget förstånd, icke misstror sitt hjerta, icke känner sitt förderf, sin synd och sin fångenskap under densamma . . .».

[3] P 2: 113.

[4] P 21: 40: »Döden är syndens rättwisa wedergällning.» Se ock P 3: 6.

följd: synden. Den troende är fri från synden, men — väl att märka — endast i två, viktiga, avseenden: hon är *fri från syndens skuld,* ty lagen kan icke mer döma henne skyldig, eftersom hon är delaktig av Kristi fullbordande av lagen och lidande av dess straff; hon är också *fri från syndens herravälde,* hon regeras, drives, ledes icke mer av synden utan av Anden; hennes livsriktning är icke syndens utan Andens; hon vandrar efter Anden.[5]

Men — och det är ytterst viktigt ur anfäktelsens synpunkt — *synden finnes ändå kvar hos den troende.* Synden är visserligen avsatt som regent, men det betyder icke, att den uppgivit sitt anspråk på tronen. Tvärtom gör den ständiga och ihärdiga försök att återtaga det förlorade väldet. Och så länge som människan lever här på jorden, är hon tvungen att uthärda dem. Men den troende skall icke vidare lyda och regeras av synden utan av Anden. I förhållande till synden blir nu hennes uppgift att med all makt *strida mot synden på Andens sida.* Skulle synden i denna strid vinna någon tillfällig seger, måste den troende dock åter söka sig till »sin» sida, Andens sida och därifrån på nytt upptaga

---

[5] P 3: 113 f.: »Den Hel. Skrift omtalar en twåfaldig frihet ifrån synden, hwartill wi komme genom tron på Christum. Den förra är 'den frihet, med hwilko oss Christus friat hafwer', (Gal. 5: 1) och består deruti, att hwar och en, som tror på Honom, är fri från allt det, som Han såsom Medlare tog på sig, således fri från alla sina synders skuld och dom och straff, fri från all answarighet inför lagen, fri från all dess förbannelse, från Guds wrede och den ewiga döden; ... Den andra friheten ifrån synden ... är friheten ifrån dess herrawälde, hwarigenom wi icke mer äro trälar under henne, utan att wi nu kunne döda och korsfästa henne; denna friheten är en frukt af den förra och werkas uti oss genom Anden.» P 24: 16: »... syndens borttagande är twåfaldigt. Först borttager Han [Herren] *syndernas skuld,* genom försoning och förlåtelse, så att de icke mer skola fördöma oss, utan wi skola för alltid wara i ett *nåderike* — det will säga, att alla de synder, som ännu äro i wårt kött och tywärr ofta utbryta, aldrig skola tillräknas oss, utan wara för Guds ögon såsom de icke wore synder, utan blott sjukdomar och lidanden, för hwilka Han will trösta oss, ja, 'medlida med oss'. Sedan skall Han ock borttaga synderna i afseende på deras *herrawälde,* så att de icke mer skola *regera* oss, utan wi skola kunna gå en helt annan wäg genom lifwet, än hela werlden går. Herren sjelf skall med sin Anda och sin tuktan döda synden uti oss och helga hela wårt wäsende.» Se ock P 8: 149.

kampen.[6] För den troende är det en mycket smärtsam erfarenhet att göra, »att den nya födelsen icke förändrar *köttet* eller den egentliga *naturen*, utan att köttet har sin gamla ondska äfwen hos helgonen».[7] Ty på snart sagt alla områden i hennes liv kommer nu denna strid mellan Anden i henne och synden i henne att rasa. Vi skola i nästa paragraf mer ingående skildra den. Hela tiden kommer hon att uppfatta synden hos sig som något främmande ont, medan hon kommer att identifiera sin egen vilja, lust, håg, kärlek o. s. v. med Andens. Anden i henne är hennes »rätta jag», synden är något främmande i henne, synden är »inneboende» hos henne.[8]

I förhållande till den inneboende synden kommer hon alltså att strida mot den, hata och fördöma den och vara en fiende till den[9], hon kommer att känna sin synd så, att hon ständigt flyr från den och drives till Kristus för att hos Honom söka rättfär-

---

[6] P 3: 55: »... synden måste betraktas på tweggehanda sätt: först såsom förlåten för Christi rättfärdighet, med hwilken wi äro beklädde genom tron, och för hwilken de qwarblefna synderna icke tillräknas oss; för det andra såsom likwäl i oss inneboende, och utgörande föremålet för den dagliga reningen, hwarigenom den Hel. Ande förswagar och dödar synden uti oss». P 21: 17 f.: »Apostelen säger icke: Synden skall ej mera bo uti eder, icke fresta och plåga eder; nej, han säger icke ens: synden skall aldrig öfwerrumpla och kullkasta eder; utan han säger så: 'Synden skall icke *warda wäldig öfwer eder*' — egentl. 'icke warda *herre* öfwer eder' — hon skall icke så herrska öfwer eder, att I måsten egna åt henne eder tjenst, edert lif, såsom tjenare under en herre; utan om I ock under eder strid liden ett tillfälligt nederlag, skolen I dock åter resa eder upp, så länge I förblifwen under nåden, och skolen på nytt strida emot henne, samt alltid till slut behålla fältet.»

[7] P 21: 141.

[8] P 21: 135: »Han skiljer mellan sig sjelf och synden; han säger att han, som älskar det goda, är en annan menniska än den som gör det onda; den som gör det onda är den gamla menniskan, synden, förderfwet; den *nya menniskan* betecknar han med 'jag'; hon utgör hans rådande och egentliga menniska, den han sjelf erkänner ... Jag, som hatar och fördömer synden, jag, som älskar Guds lag och will det goda, är nu en ny, andlig menniska; men jag har en swår fiende inneboende hos mig, hwilken gör mig allt detta beswär.» Se ock P 8: 34 f., P 11: 105, 171 f., 184 ff., (noten), 189, P 14: 102, P 17: 114 f.

[9] P 21: 135.

dighet[1], hon kommer att frukta den[2], hon är missnöjd med sig själv för syndens skull[3], hon syndar, men hon gör icke synden utan lider den, ty hon syndar ouppsåtligen, och varje gång hon syndar är lika smärtsam för henne[4], hon ursäktar icke sin synd, utan hon bestraffar den och dömer sig själv för den[5]. Vi ha här något snuddat vid det område, där anfäktelsen griper den troende. Ty det är just här, som de ständiga sammanstötningarna mellan Anden och synden eller köttet äga rum. Här nöja vi oss med att se, hur denna motsättning är given från början av den troende människans liv, och hur en »tillwäxande synda-känsla ... alltid ... följer med tillwäxten i nåden».[6]

Av vikt för den troende är att ständigt minnas, att *endast i förening med Kristus, endast i tron är hon fri från syndens skuld och herravälde.* I sig själv är hon ju samma gamla, syndiga, onda människa. Endast i Anden äger hon sitt nya och »rätta jag», endast i Kristus kan hon strida mot synden med hopp om seger.[7] Ser Gud på enbart människan, utanför Kristus, då måste

[1] P 22: 3: De andliga människorna »känna sig beständigt syndiga, swaga och owärdiga och söka blott i Christus sin rättfärdighet och frälsning».

[2] P 3: 9: »Det är just ett utmärkande tecken på de rätte, de wakande Christne, att de hafwa en fruktande ande; ...»

[3] P 2: 27: »... nu, då hela hennes sträfwan går ut på att wara Gudi täck, är hon aldrig nöjd med sig, aldrig rätt trygg ...» P 21: 144: »Först då har du werkligen 'lust till Guds lag, efter den inwärtes menniskan', så att du är i ängslig strid med din gamla menniska och är för syndens skull missnöjd med dig sjelf.» Se ock P 1: 186.

[4] P 1: 131 f.: »... så är wäl kallsinnigheten syndig, men ditt bekymmer deröfwer är ett tecken till ett redligt lärjunga-sinne». P 21: 136: »Apostelen skiljer de pånyttföddas försyndelser ifrån uppsåtlig synd». Rosenius säger, att den pånyttfödde är en »sådan som lider — icke *gör* synd, utan *lider* af synden». Se ock P 3: 116, P 8: 152, P 11: 73, P 13: 132, P 15: 71, 89 ff., P 18: 51. Den troende kan älska synden, men då hatar hon samtidigt denna sin kärlek, se P 14: 102, P 17: 115.

[5] P 21: 136: »Det är just derigenom, att jag bestraffar min synd och för hennes skull dömer mig sjelf, jag bewisar att jag kan med sanning säga: 'Så gör icke nu jag det, utan synden som bor i mig'».

[6] P 21: 114. Se ock P 15: 89, P 18: 51.

[7] P 21: 154: »Uti Christus war han wäl rättfärdig och salig, men i sig sjelf war han en syndens och dödens kropp».

Han fördöma henne för hennes synd — vilket ju också sker med den otroende. Men ser Han på henne i Kristus, då blir hon genom Kristi henne tillräknade rättfärdighet helig och ren. På samma sätt blir det när människan ser på sig själv: utan Kristus fördömes hon för syndernas skuld, men i Kristus är hon rättfärdig, hur stor hennes synd än tyckes henne och verkligen också är.[8]

Här lär Rosenius *den tillräknade, imputativa rättfärdigheten.* Det intressanta är, att läran om denna imputation förenas med läran om den totala förvandlingen av hjärtat, om det andliga sinnet. Dock tillämpar Rosenius icke denna senare i dess fulla utsträckning — det andliga sinnet innebär visserligen hjärtats förvandling, men den gamla människan finnes dock alltid kvar även i den troende på ett mer lutherskt-pietistiskt än herrnhutiskt sätt. En oklarhet låder dock vid detta problemkomplex hos Rosenius. Häri ligger roten till den dubbelhet i anfäktelsebegreppet, som vi snart skola finna: anfäktelsen botas dels genom fasthållandet av den imputativa rättfärdigheten (i Ordet), dels genom tecknen på hjärtats förvandling (i självprövningen, erfarenheten).

Den troende frågar stundom efter *anledningen till, att synden bor kvar i henne.* Många gånger längtar hon efter att slippa den tröttsamma striden i sitt hjärta. Att utrannsaka detta är icke människan givet. Det är en hemlighet. »Det är ju christendomens hemlighet, att wi ännu *wänta* wad wi *hafwa,* eller på en gång *äro* och *icke äro* hwad wi skola warda. Wi äro rättfärdige och äro syndare, wi äro frigjorda och äro bundna, wi äro konungar och äro trälar. Det ena i Christus, det andra i oss sjelfwa; det ena kännbart, det andra förborgadt.»[9] Ty »Guds barn äro här i tiden

[8] P 21: 167: »Det är endast i Christus, wi äro rättfärdige och för Gud täcke. Det är Christus, som är rättfärdig; det är wår Herre Christus, som ewinnerligen består mot alla lagens kraf och domar. Ser Herren Gud på oss sjelfwa, utan Christus, så äro wi genast fördömda; men skådar Han oss i Christus, då ser Han oss rättfärdige, helige och täcke. Men så går det ock i wåra samweten: se wi på oss sjelfwa, såsom utom Christus, då måste wi alltid förtwifla; men se wi oss såsom inneslutna i Christus, då skola wi ännu under den kännbaraste syndanöd behålla oss wid tron och säga: dock kan icke fördömelsen drabba mig».

[9] P 22: 92.

fördolda»[1], och det kristna livet är ett liv helt i tro: »Här fordras nu hwad som heter tro; här fordras att helt och hållet tillsluta ögonen för allt hwad i oss är och endast se Christus och hwad wi äro i Honom.»[2] Skall någon grund för detta den troendes »underliga» förhållande sökas, bör den finnas i Guds obegripliga nåd, som allena skall ha äran av syndarens frälsning: »På detta sätt skall wäl endast Gud och Hans nåd winna hela äran. På detta sätt skall syndaren och Frälsaren, sjuklingen och läkaren, fåret och herden alltid hållas tillsammans.»[3] Synden skall alltså — här som tidigare — driva den troende till en allt innerligare *förening* med Kristus.

### § 8. Otron och tron i förhållande till köttet.

1. Efter vad tidigare sagts om otrons förhållande till lagen och synden och om otrons människa såsom havande ett köttsligt sinne[1], torde förhållandet mellan otron och köttet lätt inses.

Vi nöja oss därför här med att åter erinra oss, hur otrons människa lever helt i köttet. Detta kan hon göra på i huvudsak två sätt: antingen »på ett fritt och groft sätt», så att hon släpper sina lustar och all sin inneboende ondska fullständigt lösa, eller »på ett finare sätt», så att hon ändå söker bli rättfärdig inför Gud, ehuru hon då naturligtvis söker vinna detta sitt mål på felaktiga vägar, köttsliga vägar. Hon drives liksom den andliga människan helt visst av en ande, också hon, men denne ande är icke Guds Ande, utan en ande, som är ense med köttet och på intet sätt leder henne på någon annan väg än köttet. Otrons människa vandrar således lugn i sin ondska. De följder detta får för henne äro efter de tidigare utredningarna till fullo klarlagda.[2]

---

[1] P 22: 87.

[2] P 21: 167.

[3] P 21: 126.

[1] Se § 5 mom. 2.

[2] P 22: 44 f.: Vi se, att »mängden af menniskor lefwa blott efter köttet, antingen på ett fritt och groft sätt, efter deras egna lustar och efter denna werldens lopp, eller ock på ett finare sätt, i någon egen rättfärdighets upprät-

2. Undersöka vi åter tron i förhållande till köttet, möter oss däremot en helt annan tavla. Trons liv utmärkes av, att Anden bor i människans hjärta, att Anden regerar människan. Men köttet i människan, synden, ormarösten, ondskan i henne, söker ständigt återtaga sitt förlorade välde och angriper därför Anden. Anden å sin sida är alltid verksam och verkar i den troende den nya födelsens alla kännetecken och angriper därför ständigt hennes kött. I den troende rasar därför en *strid mellan Anden och köttet* i henne. Denna strid är anledningen till, att människan alltid måste vara vaksam mot den inneboende synden. Hon måste leva i räddhåga, vaka och bedja för att icke hennes farlige gäst skall överrumpla och slå henne. Hon står i hela striden på Andens sida, regeras av Anden, men hon måste ständigt vara beredd på syndens våldsamma anfall och listiga ingivelser, så att icke synden på nytt gör henne till sin träl.[3] Synden kommer ofta på ett mycket försåtligt sätt för att förvilla henne; det kan stundom då vara bäst att blott slå dövörat till för dess tal och fly från den; hade Eva flytt från ormen, hade situationen varit en annan nu.[4]

---

tande, men utan att regeras af Ordet eller Andan; ... De ... drifwas ock af en ande, men en ande, som är alldeles ense med deras kött, så att de kunna helt lugnt framlefwa i sitt naturliga wäsende, ja, i ett fritt och köttsligt lefwerne, i Guds ords förakt, i säkerhet, stolthet, otro, högfärd, afund, hat, girighet och allehanda synder; så att man wäl ser att de icke drifwas af Guds Anda. Eller också ... lefwa de uti en sjelfgjord fromhet». Om det »dödslugn» vari den icke troende lever se P 5: 39, P 14: 34, 102, P 22: 60.

[3] P 3: 129: »Till en sann och beständig helgelse är köttets dödande så wigtigt, att man kunde wara böjd säga, det helgelsen är intet annat, än köttets dödande, än en beständig sjelf-korsfästelse;» etc. P 21:136: Här är »en stor anledning till fruktan, waksamhet och bön, då detta farliga onda, synden, alltid bor i mig. Då synden, den gamle ormens säd, ännu bor i mig, så är den ju allt för nära, jag är ju då intet ögonblick säker för hennes giftigaste ingifwelser och wåldsammaste anfall. Då hon alltid är benägen till utbrott och will helt taga oss fångna, samt dessutom alltid hindrar oss i det goda, alltid utöfwar en söfwande, förblindande och förwillande werkan på oss — o, huru nödigt att beständigt wandra i räddhåga, waka och bedja, att icke synden rentaf får herrawäldet öfwer oss och på nytt gör oss till trälar!» Se ock P 8: 33 f., 84. Hela den följande framställningen kan tjäna som belägg i denna sak. Se ang. striden art. »Den der winner; eller Guds folks fält-lif på jorden», P 18: 1 ff.

[4] P 10: 69: »Med ormen skulle hon [Eva] aldrig hafwa delat ett enda ord,

Denna strid i den troendes hjärta är ett osvikligt *tecken på att hon verkligen har Anden*, ty den visar ju, att hon icke vill, vad köttet vill. Det är först, när Anden skapat i henne en ny håg och ny vilja, som hon överhuvudtaget kommer i motsatsställning till sitt förra väsende; det är först, när den nya människan skapats, som hon kommer i häftig motsättning till den gamla. I och för sig är således denna strid ett utomordentligt gott tecken för henne: hon har Anden, hon är i Guds vänskap.[5]

Å andra sidan kan vissheten härom icke undanskymma det faktum, att själva *striden är en mycket stor plåga* för den troende. En strid är i och för sig ingen lek, den är tung, tröttsam och kostsam att föra. Men det svåraste är utan tvivel, att trons människa under striden ständigt lider förödmjukelser och ängslas över all den synd, hon under densamma känner i sitt hjärta; och denna synd, denna fruktansvärda motståndare inom hennes egna murar, är henne så mycket mer plågsam, som den stundom tar henne till fånga och hotar att döda henne, den sårar och skadar henne.[6] Som exempel på att tillfångatagas av synden eller syndens lag, som Rosenius här säger, nämner han det, att människan ansättes av tvivel, angripes av syndiga lustar eller av vrede, förströddhet i bönen, vilket allt hon med bästa vilja icke kan slita sig loss ur.[7] Det är emellertid av avgörande vikt, att hon, när

utan på ögonblicket flytt . . .» Observera här att Rosenius tydligt ser Satan såsom en personlig, intelligent, med stark vilja utrustad makt.

[5] P 2: 33: Striden är »ett oswikligt tecken på den rätta gudaktigheten, alldenstund den uppenbarar hwarest den 'williga anden' bor och regerar».

[6] P 21: 149 f.: »Det är denna strid mellan Anden och köttet, som utgör alla sanna Christnas beständigaste plåga på jorden. Först är sjelfwa striden alltid tröttande och bekymrande; och för det andra känna wi uti denna strid alltid synden, alltid owärdiga saker, jämte förebråelser för otrohet och owaksamhet. . . . i ett allwarligt krig aflöper det icke så wäl, att man icke äfwen lider tillfälliga nederlag, blifwer sårad eller tillfälligt fången.» Se ock P 18: 35.

[7] P 21: 151: »Hwad är det annat än att gripas fången af lagen i lemmarna, då en troende Christen ansättes af twifwel, som hela dagar och nätter plåga honom? — eller han angripes af syndiga lustar, eller af wrede, eller af förströdda tankar i bönen, så att han med all strid och bön icke kan göra sig fri derifrån? Detta heter wisst, att gripas fången af syndens lag i lemmarna».

hon tillfångatagits, gör allt hon kan för att åter bli fri, m. a. o. gör allt för att åter nå kontakt med sin rätte Herre, Kristus. Ty *den slutliga segern* beror på, vem som till sist behåller fältet. Ger hon upp striden, har hon därmed också förlorat; fortsätter hon att strida, kommer hon också att få dela segerns frukter. Segern består i att ständigt på nytt söka upp Kristus och vandra efter Honom under envis kamp mot köttet. Striden blir helt visst rik på många förödmjukande och bittra erfarenheter, men segern behåller hon. Och det är ju det viktigaste.[8] Vad de troende hava att göra är alltså detta: »Wara den goda anden t r o g n e och lydige, samt dagligen s t ä r k a och lifwa den, hwilket sker med samma medel, som en gång wäckte den.»[9] Och detta medel är: »trones predikan, som gifwer andan».[1] Ty det är Anden, som skall strida mot synden i hjärtat, ensam förmår den troende ingenting — men med Anden är hon oövervinnelig.[2]

Så skall den troende veta, att hon visserligen har korsfäst sin gamla människa med Kristus, och att den således är fjättrad på korset, men att den ännu icke är död, att den ännu »rör sig».[3] Och detta är i själva verket något gott: att hon känner de svåra synderna i sig. Värre vore det, om hon icke kände dem, om hon m. a. o. icke hade Anden utan i allt vore ense med dem.[4] Dock

---

[8] P 21: 150: »Den slutliga segern beror endast på hwem som sist behåller fältet. Så går det ock här. Den andliga segren består deruti, att wi icke upphöra att wandra efter Christus, att wi icke gifwa oss till att följa köttet, utan alltid på nytt uppstå i bättring och tro och ännu fortfara att följa wår Herre. Men under tiden blifwer kampen hård och åtföljd af många bittra och förödmjukande erfarenheter.» Se ock P 11: 187.

[9] P 2: 40.

[1] P 2: 41. Se ock P 7: 86.

[2] P 24: 16: »Herren sjelf skall med sin Anda och sin tuktan döda synden uti oss.»

[3] P 21: 125: »Den gamla menniskan är wisserligen hos de trogna korsfäst, men dock icke ännu död, utan rörer sig ännu ofta så mäktigt, att wi wäl känna att naturen är köttslig.»

[4] P 21: 153: »När det går som bäst i detta lifwet, då går det så, att synden icke är död och fåfäng, utan beswärlig och tryckande, emedan jag icke lemnar mig åt hennes vilja, utan wakande och bedjande kämpar emot henne. Men då blifwer ofta striden hård och nöden stor.»

är striden hård och svår; vapnen äro ofta svåra att bruka: i allmänhet är hon säker och dristig före ett syndafall men klenmodig efteråt; här måste hon lära sig att gå den smala vägen: att före syndafallet vandra i räddhåga, vakande och bedjande men att efteråt dristeligen gå fram till Kristus, tillsluta ögonen för förnuft och känsla och bara kasta sig i nådens älv och där avtvå sin orenlighet. I striden behöver hon stor vaksamhet före fiendens angrepp men också stor tro på förlåtelsen efter överrumplingen.[5] Denna maning till *vaksamhet* och *bön* är för Rosenius mycket karakteristisk.

* *
*

För översiktlighetens och åskådlighetens skull göra vi nu en sammanställning av undersökningsresultatet i detta kapitel i schematisk form, sålunda:

| *Otrons människa* | *Trons människa* |
|---|---|
| § 5. | |
| regeras, drives av köttet | regeras, drives av Anden |
| har ett köttsligt sinne | har ett andligt sinne |
| har icke den Helige Ande i hjärtat | har den Helige Ande i hjärtat |
| är icke född på nytt genom Anden | är född på nytt genom Anden |
| äger icke Andens frukter; hatar eller fruktar Gud, saknar kärlek till nästan | äger Andens frukter: främst kärleken till Gud och till nästan |
| drives i den gamla livsriktningen av köttet, även om tillfälliga avvikelser förekomma | drives i en helt ny livsriktning av Anden, även om tillfälliga avvikelser förekomma |
| gör motstånd mot Gud. | ger vika för Gud. |

[5] P 2: 43: »Här hafwe wi åter för ögonen den smala wägen, nemligen den, att före synden, d. ä. i frestelsestunden, eller wäl förut, frukta och rädas, 'wandra i räddhåga' (1 Petr. 1: 17) men efter synden, d. ä. om du råkat falla, gå dristeligen fram till nådastolen, (1 Joh. 2: 1, 2), tillsluta ögon och öron för förnuft och känsla, och blott kasta sig i nådens elf och der aftwå sin orenlighet. Farorna äro, att wi äro allt för säkre och dristige före synden; men efter synden allt för klenmodige och försigtige.» Se ock P 2: 43 f. Angående förnuft och känsla se § 10.

§ 6.

(föraktar Guds lag)
regeras av lagen

söker saligheten på lagens väg

drives av lagen till
a) fariseism, d. v. s. reducerar lagens krav till att gälla blott den yttre lydnaden och menar sig så kunna fylla dem
b) förtvivlan, d. v. s. tillämpar lagens krav i deras fullhet och kan icke fylla dem; hatar och fruktar lagen för dess doms skull

är under lagens dom: döden

är under Guds vrede

gör lagen av tvång på grund av fruktan för Guds dom.

(drives av lagen till Kristus)
är fri från lagen såsom villkor för saligheten
söker saligheten, rättfärdigheten, hos Kristus

är fri från lagens dom på grund av Kristi verk
är under Guds vänskap
älskar lagen såsom Guds vilja
gör gärna lagen av kärlek till Gud

är med Kristus död från lagen såsom villkor för saligheten.

§ 7.

regeras av synden

lever helt i synden

kan icke göra någon god gärning, det bästa hon gör är »sminkad synd», ty hon har icke Anden
förföres av synden
a) genom lagen
till att tro sig genom lagen kunna upprätta egen rättfärdighet, varigenom dock endast överträdelserna av samma lag ökas, till att tro sig erhålla evigt liv genom lagen, varigenom dock endast dödsdomarna ökas genom överträdelserna

är fri från syndens skuld och herravälde
har den detroniserade synden inneboende
gör genom den inneboende Anden goda gärningar

strider på Andens sida mot synden

vet sig icke kunna upprätta egen rättfärdighet på gr. av synden; flyr därför till Kristus

vet sig endast i Kristus äga evigt liv

| | |
|---|---|
| b) genom köttet | |
| till att älska synden och det onda | hatar synden och det onda |
| hata Gud och hans lag | älskar Gud och hans lag |
| uppsöka synden | flyr synden |
| uppsåtligen synda | syndar ouppsåtligen |
| göra synden | lider synden |
| ursäkta synden | bestraffar synden och dömer sig själv för den |
| synda självviljande | syndar mot sin vilja |
| trivas med synden | vantrivs med synden |
| vara ense med sig själv när hon syndar | är oense med sig själv när hon syndar |
| vara nöjd med sitt liv i synden | är missnöjd med sitt liv i synden |
| icke känna ånger över synden | känner ånger över synden |
| icke veta av sin synd | vet väl om och känner ständigt synden |
| drives av synden in under Guds vrede | drives av synden till Kristus och därmed in under Guds vänskap |
| får syndens lön: döden. | är fri från syndens lön i Kristus. |
| § 8. | |
| Vandrar efter köttet antingen på ett »grovt» eller »fint» sätt | vandrar efter Anden men har ännu köttet, synden, inneboende i hjärtat |
| regeras och drives av köttet. | regeras och drives av Anden |
| | strider med Anden mot köttet en livslång kamp |
| | plågas av denna strid, lider av den, särskild när hon av fienden blir tillfångatagen; då måste hon snarast söka sig åter till Kristus. Segern består i att icke giva spelet förlorat utan ständigt på nytt strida. Själva striden är ett gott tecken, ty den röjer Andens därvaro. |

För att ytterligare belysa det resultat vi hittills nått, lämna vi nu några längre, sammanfattande citat:

»Wi skola i hela werlden se den stora skillnaden, att då mäng-

den af menniskor lefwa blott efter köttet, antingen på ett fritt och groft sätt, efter deras egna lustar och efter denna werldens lopp, eller ock på ett finare sätt, i någon egen rättfärdighets upprättande, men utan att regeras af Ordet och Andan; så finnes härjemte, der man ock eger Christi Evangelium, också ett annat folk, ett folk som idkeligen umgår med den frågan, huru man skall rätteligen tro och wandra efter Christus, ett folk, som med alla sina skröpligheter och sin klagan deröfwer, dock har det sträfwandet till sin hufwudsak, neml. att tro och lefwa efter Christus, att döda sitt kött och med både ord och gerning bekänna sin Herre, så att hela deras lif går i motsatt rigtning mot hela werldens. Sådant werkar aldrig kött och blod, sådant sker endast genom Guds Anda; och 'de som drifwas af Guds Anda, de äro Guds barn'. De andra drifwas ock af en ande, men en ande, som är alldeles ense med deras kött, så att de kunna helt lugnt framlefwa i sitt naturliga wäsende, ja, i ett fritt och köttsligt lefwerne ... Eller också ... lefwa de uti en sjelfgjord fromhet, som hafwer det tecknet, att de kunna hafwa tröst i sig sjelfwa, hwilket bewisar att icke den Helige Ande bor hos menniskan. Ty de som hafwa Guds Anda, blifwa straffade äfwen för det hemligaste förderf, kallsinnighet, egenkärlek, försumlighet m. m. och måste derföre alltid såsom fattige syndare lefwa blott af Christus. Dessa hafwa 'Christi Anda' ... och endast sådana 'höra Honom till'; endast sådana äro Guds barn.»[6]

»Må wi ... något närmare beskåda dessa nya ting, som hos hwarje pånyttfödd menniska wisa sig. De bestå icke blott i en ny andlig syn och hörsel, utan ock i ett nytt hjerta, nya tankar och nytt tal, nytt lefwerne och nytt förhållande till hela werlden. Förut sågo och hörde wi t. ex. Guds domar och tillsägelser alldeles så, som om wi icke hade sett eller hört dem; och detta äfwen då, när wi höllo ordet för Guds eget ord. Wi sågo med ögonen hwad det sade oss, wi hörde det med öronen, men wi kunde icke 'förnimma det' (Matth. 13: 14; 1 Cor. 2: 14). Wi kunde se och höra det som innebar wår dom till ewig död och kunde dock

[6] P 22: 44 f.

genast förgäta det, kunde dock äta, dricka och sofwa derpå. Och dock höllo wi det för *Guds* ord! Nu åter se och höra wi så, att det tager uti oss, att wi blifwa både förskräckta och tröstade, både bedröfwade och glade, ja, att det gifwer rigtningen åt hela wårt lif. Förut kunde wi tänka fritt och efter eget tycke äfwen i andliga ting; nu åter hafwa wi ett alltid afgörande rättesnöre för wåra meningar derom, neml. Guds ord. Förut kunde wi hysa ganska goda tankar om oss sjelfwa och hade tröst och mod, äfwen utan att nära oss med evangelii ord; nu åter blifwa wi alltid nedslagne, när wi tänka på oss sjelfwa, och hafwa tröst endast genom evangelium. Men icke blott syn, hörsel och tankar äro förändrade, utan ock sjelfwa *hjertat*, så att wi nu hafwa wår största lust och glädje i sådant, som förut war oss obehagligt och widrigt; hwaremot wi nu lida och beswäras af sådant, som förut war wår högsta lust och käraste underhållning. Men 'dermed hjertat fullt är, deraf talar ock munnen'. Förut kunde wi tala millioner ord om idel fåfängliga ting, och detta med all lust och lätthet, men kunde på hela år icke tala en half timma om Frälsaren och allt Hans himmelska goda — wi woro andliga dumbar — nu åter är oss intet ämne kärare, än att tala om Gud, Hans ord och Hans nåd. Men så är ock wårt *lefwerne* förändradt. Förut lefde wi fritt efter wårt eget tycke och egna lustar, så långt wår egen fördel och ära tilläto; nu hafwa wi fått både en helig håg och en helig tuktan öfwer allt wårt lefwerne. Korteligen: wi äro såsom i en ny werld, med nya sorger och nya fröjder, med nya sträfwanden och nya farhågor. Wi hafwa kommit i ett nytt förhållande till Gud, till oss sjelfwa och till alla menniskor: — *till Gud;* ty då Han förut war oss en okänd Gud eller en fruktad domare, så är Han nu wår kände och käre Fader; — *till oss sjelfwa;* ty då wi förut woro ense med wårt köttsliga hjerta, hafwa wi nu en beständig strid med detsamma; — *till werlden;* ty då wi förut stodo med henne i förtroligt förhållande, så frukta wi henne nu som en fiende — såsom ock Ordet lärer, att hon är en af de tre hufwudfienderna, 'djefwulen, werlden och wårt eget kött'. Så är 'det gamla förgånget och allting är nytt wordet'.»[7]

[7] P 23: 21 f. Se ock P 1: 57, P 11: 166 ff.

Vi betona, att när människan tror, *då äger hon åter Anden*, såsom hon i begynnelsen gjorde. Gudsgemenskapen är åter fullständig, så fullständig, att Rosenius kan säga, att hon blivit delaktig av Guds natur, som är kärlek. Detta visar sig bl. a. däruti, att hon älskar lagen, vilket var mer än Adam gjorde. Därför talar Rosenius här om en *ny* skapelse, ett nytt sinne, en ny håg, ja, en *förvandling* av hjärtat. Och denna förvandlings främsta kännetecken är *kärleken till Gud*. Här är det alltså fråga om den kärlekstanke, vi i Inledningen följt från romersk-katolsk teologi över pietistisk till herrnhutisk teologi. Överhuvudtaget har det genom detta kapitel tydligt ådagalagts, att *båda* traditionsströmmarna återfinnas hos Rosenius, både imputationsteologien och förvandlingsteologien. Den förra, som fått sitt klaraste uttryck inom luthersk kristendomstolkning, representeras hos Rosenius av tanken på den kvardröjande synden även hos den troende människan, där lagen har sin mycket stora uppgift även efter pånyttfödelsen och där den tillräknade rättfärdigheten främst kommer till uttryck i form av *syndernas förlåtelse*. Förvandlingsteologien representeras hos Rosenius av tanken på den troende människans förvandling, vilken tydligast iakttages i hennes av Anden givna kärlek till Gud. Denna tanke har hos Rosenius fört med sig den pietistiska läran om kännetecknen på en pånyttfödd natur. Det är den vi funnit i dess väsentliga beståndsdelar. Den koncentrerade sammanställningen härovan kan jämföras med sin pietistiska motsvarighet i Inledningen.[8] De ha samma grunddrag. Detta kapitel har alltså öppnat perspektiv över det rosenianska materialet, som visar överensstämmelser icke blott med Luther utan även med Zinzendorf, Spener och den tidigare traditionen. De koncentreras just i dessa båda grundtankar: förvandlingstanken och imputationstanken. Renodlade, konsekvent drivna till sin spets, råka dessa båda tankar i konflikt med varandra. De utesluta ju varandra. Den rosenianska kristendomsåskådningen förenar dem emellertid på så sätt, att den *låter tron föda kärleken*.[9]

[8] Se ovan s. 53 ff.

[9] P 20: 8: »Tron föder oss på nytt och börjar återställa det förstörda Guds beläte i menniskan, börjar återställa paradis-lifwet, neml. det att menniskan

Huvudbegreppet är här den Helige Ande. Samme Ande, som driver människan till Kristus, driver också fram kärleken i hennes hjärta. Detta är innebörden i vår ovan framförda tes, att den Helige Ande enligt Rosenius utgör den ovillkorliga grunden för det nya livet.[1] Detta är innebörden i Rosenii tal om livsriktningen efter Anden. Den Helige Ande intar med andra ord en mycket betydelsefull plats i hans tänkande. Utan den blir människans kommande till Kristus liksom hennes kärlek till Gud hennes eget verk. Men samme Ande, som med Ordet »vidrör» människan, som drager henne till Kristus och tänder tron i henne, d. v. s. förenar henne med Kristus, samme Ande tänder också kärleken i hennes hjärta och driver henne i den nya livsriktningen.

Ännu en huvudtanke tillhör detta problemkomplex. Det gäller Andens plats i Treenigheten. Anden är enligt Rosenius den tredje personen i Gudomsväsendet. Rosenius ägnar icke förhållandet mellan de tre personerna i Treenigheten någon mer ingående analys, men tanken på deras inbördes enhet är för honom viktig. Anden får m. a. o. sin makt, sin kraft just därigenom, att den är *Guds* Ande. Vi ha tidigare berört tanken på Treenigheten hos Rosenius.[2] Här spelar nu denna tanke på enheten mellan Fadern, Sonen och Anden en viktig roll; såsom nämligen hela Treenigheten var verksam vid frälsningens rådslut[3], så är också hela Treenigheten verksam vid frälsningens genomförande. Detta sker så, att Anden giver människan tro och kärlek och inriktar dem på Kristus. Den tredje personen i Gudomsväsendet driver människan i tro och kärlek till den andra personen. På grund därav kommer enhet mellan de båda huvudtankarna, imputationstanken och förvandlingstanken, till stånd i uppfattningen av Anden så-

---

förtroligt umgås och talar med Gud, såsom ett barn med sin fader; hwarjemte tron helgar hela menniskan, hennes hjerta, sinne, håg och alla krafter och gärningar.»

[1] Se ovan s. 111.

[2] Se ovan s. 93.

[3] Se ovan s. 92 f.

som Guds egen Ande. Den fortsatta undersökningen kommer att ytterligare uppvisa detta.

På denna punkt avviker vår tolkning av Rosenius avsevärt från Johanssons. Skillnaden framträder klarast i den olika tolkningen av trosbegreppet. Den här tidigare[4] uppställda definitionen av tron såsom å ena sidan mottagandet av Kristus och Hans rättfärdighet och å andra sidan längtan till Honom refererar till dels imputationstanken, dels förvandlingstanken hos Rosenius. Men det är Anden, som skapar både tron och längtan, kärleken. Ut ifrån andra utgångspunkter än våra kommer Johansson fram till en dubbel bestämning av tron, som med vissa modifikationer motsvarar vår; tron bestämmes dels såsom den frälsande tron[5], dels såsom den älskande tron[6]. Från vår synpunkt motsvaras den frälsande tron av tron i imputationstankens sammanhang, den älskande tron av tron i förvandlingstankens sammanhang eller längtan, kärleken. Men nu ställer Johansson dessa båda bestämningar av tron i motsats till varandra[7]; därmed sammanhänger den förut påtalade dubbelheten i bestämningen av Gudsbilden[8] och Kristusbilden[9]. Häremot svarar den undanskymda plats som Anden tilldelas i denna tolkning. Människans troskärlek ses såsom en människans reaktion inför mötet med Guds kärlek.[1] Även om Anden i anslutning till roseniusmaterialet också kan angivas såsom subjektet i människans kommande till Kristus och i hennes nya livsinställning, sker det hos Johansson på ett så motsägelsefullt och föga markerat sätt, att Rosenii åskådning icke klart framträder.[2] Att en viss motsättning finns hos Rosenius själv,

---

[4] Se ovan s. 107.

[5] JOHANSSON a. a. s. 242 ff.

[6] Ibidem s. 263 ff.

[7] Ibidem s. 266: genom den älskande tron kommer människan in i »en helt annan värld».

[8] Se ovan s. 97 f.

[9] Se ovan s. 94 f.

[1] JOHANSSON a. a. s. 313, 331.

[2] Anden angives såsom subjekt flerstädes, t. ex. s. 230, 233, 247, 286 (där det dock heter: »Själva det nya livet inom henne [sc. människan] ses såsom ett Andens eget inneboende i själen... Härmed får ju det nya i inställ-

torde framgå av det föregående, men om den betydelsefulla plats, som Rosenius ger Anden, beaktas, se vi, att hans tankebyggnad icke sönderfaller.

Detta kommer ytterligare fram i den fortsatta undersökningen. De båda huvudtankarna komma att dominera på var sitt område inom anfäktelsen. De båda följande kapitlen visa, hur såväl tron som kärleken anfäktas hos Rosenius. Därvid sammanhänger trosanfäktelsen med imputationstanken och kärleksanfäktelsen med förvandlingstanken. Att också här Anden är den kategori, inom vilken de förenas, kommer även att visas. Anfäktelsen hos Rosenius är till sin art en blandtyp, där än den ena huvudtypen, än den andra dominerar. Dock kan man tydligt spåra de olika elementen. Vår undersökning vill söka analysera dessa och se dem i deras typologiska sammanhang.

---

ningen den starkaste betoning. För vår i denna avhandling ställda uppgift har emellertid det nu berörda momentet i trosinnerligheten icke någon betydelse»), 289, samt främst s. 343 ff. (om helgelsen såsom Andens verk, där det emellertid i avgränsande syfte heter: »Hans [Rosenii] beskrivningar av det nya livets uppkomst och väsen från Andens synpunkt äro icke på långt när så enhetliga och klara som de från troskärlekens synpunkt», s. 344).

KAPITEL IV.

# Trons anfäktelse.

»Källorna eller anledningarna till de trognas misströstan om Guds kärlek äro wanligen twenne. Det som först och sist uppwäcker wåra twifwel, är *wårt qwarboende förderf,* wår synd och owärdighet, wår olydnad och otrohet, kallsinnighet, hårdhet m. m. Det andra åter är Guds besynnerliga *fördöljande,* då Han antingen i känslan undandrager oss sin nåd och närwaro, eller ock tillsänder oss något mycket bittert, fråntager oss något mycket kärt, lemnar oss i någon brist eller nöd, eller långwarig och plågsam frestelse, och synes aldrig wilja höra wåra böner.»[1]

I detta citat återfinna vi trosanfäktelsen hos Rosenius. Den uppdelas hos honom på principiellt samma sätt som hos Luther, dels i den anfäktelse, som det kvarboende fördärvet orsaker, vilken närmast refererar till den lutherska imputationsanfäktelsen, dels i den anfäktelse, som Guds besynnerliga fördöljande orsakar, vilken erinrar om den lutherska predestinationsanfäktelsen. Det är i båda fallen *tron,* som anfäktas, dels tron på den tillräknade rättfärdigheten, dels tron på barnaskapet. Därav ger sig dispositionen av detta kapitel. Att imputationsanfäktelsen här behandlas i två avsnitt beror på att den enligt Rosenius sker genom dels Djävulens användande av Guds lag för att anfäkta människan, dels hans utnyttjande av den troendes förnuft och känsla för att intala henne orimligheten i hennes tro.

[1] P 22: 139.

## § 9. Imputationsanfäktelsen genom lagen.

1. När människan efter att ha funnit förlåtelse genom Kristus åter *ser sin synd*, är detta en mycket smärtsam erfarenhet för henne. Hon förvånas över, att så mycken synd ännu finnes hos en pånyttfödd människa, och när hon ser syndadjupen hos sig blir hon förskräckt och ängslig; ty hon menar, att Gud omöjligen kan vara nådig mot henne, när hennes synd är så stor. Det är här av vikt att lägga märke till att anfäktelsen icke blott består i skräck inför synden i allmänhet, ej heller blott i en oroande syndakänsla, utan just i de påtagliga syndafallen i den troende människans liv.[2] *Lagen straffar* henne för synden, samma lag, som hon så varmt älskar såsom Guds vilja; den framträder nu med hot om *Guds vrede* och Hans dom till döden.[3] Hennes förtvivlan över detta förhållande driver henne till att spänna alla krafter för att söka hålla lagens, Guds heliga och av henne älskade men också nu fruktade lags bud för att undgå dess hotande straff,

---

[2] P 9: 186: »Wäl wet jag, att jag bör blifwa mer och mer *ödmjuk* och *fattig* i anden, mer och mer *känna* mitt förderf, min ondska; men — jag wille hafwa blott sjelfwa förkrosselsen, synda-känslan, ångern, men icke sjelfwa *synden*. Men det går icke den wägen. Derföre ser jag i Skriften, att när Herren wille hos *Petrus* qwäfwa förmätenheten och werka ödmjukhet, så gaf Han satan lof att sålla honom.» Se ock P 2: 53, P 7: 40, P 10: 24, P 11: 180, P 12: 103, P 14: 115, P 15: 22, P 17: 113 f., P 20: 91 f. Se härom vidare § 16 mom. 2.

[3] P 4: 84: »... det är ditt hemliga lag-sinne, som ännu 'kommer wrede åstad', kommer synden att uppröras; ty äfwen fastän du tilläfwentyrs en gång kommit till tron, will dock lagen beständigt inträngа i samwetet; der rumorar och klagar han öfwer dina brister och orenheter, gör dig nedslagen och dyster, utdrifwer tron och friden i Christo ...». P 20: 124 f.: »När wi med förskräckelse sett wår syndanöd och sökt och funnit frälsning i Christo, händer det dock ofta att wi glömma, det wi ännu bära samma förderfwade natur som Adam; det tyckes oss såsom om wi wore af ett bättre slägte, än de grofwa syndare, publikaner och skökor. Detta märkes af den förwåning som då uppstår, när wi förnimma några swårare synder hos oss. När de mörka djupen af hjertats förderf öppna sig och der framträda några rätt förskräckliga ting, ... då förwånas och förskräckas wi och äro färdiga att förtwifla.» Se ock P 17: 98, 102 f., 107, P 20: 106, P 21: 91 f.

och undfly Guds vrede och åter komma under Hans vänskap. Men hon får här göra samma erfarenhet som första gången hon sökte hålla lagens bud: lagen sätter ingen damm för syndafloden, den tvärtom endast bringar den att överflöda; lagens område sammanfaller ju med syndens. Ju mer hon söker hålla lagens bud, desto större blir hennes synd, desto mer framträder hos henne avståndet mellan hennes vilja att leva enligt lagen och hennes förmåga. Hon har med andra ord »släppt in lagen i samvetet», d. v. s. hon har av sin kärlek till Gud och Hans i lagen uppenbarade vilja drivits till att söka leva efter lagen och söka leva efter lagen såsom villkor för saligheten. Hon vill icke handla mot lagens bud, och när då synden i henne driver henne till att så göra, grips hon av fruktan för Guds dom och söker så på lagens väg åter vandra till Guds vänskap, vilket ju aldrig lyckas. Ty lagens funktion är alltfort att visa människan hur syndig hon är.

Hur har den troende människan kunnat komma i en sådan situation? Svaret lyder enligt Rosenius: hon trodde icke, att hon efter nyskapelsen hade så mycken synd i sitt hjärta, som det visade sig att hon hade.[4] Hon trodde att hon endast var Ande, andligt sinne, och hon glömde, att hon desslikes är kött, och att detta kött icke låter sig förändras av Anden utan alltid är kött och skall så förbli till den lekamliga döden. Det onda, syndiga köttet låter sig icke omskapas av Anden; det är ju också därför Anden icke förhåller sig kärleksfullt mot köttet utan strider mot det en oförsonlig, hård kamp. Det är synden — eller om man så vill köttet, — som har förlett henne till att stirra sig blind på den skuld, som synden alltid medför, och till att glömma, att hon i Kristus är fri från syndens skuld. Den inneboende synden har gjort sig påmind på ett så våldsamt och kraftigt sätt, att hon glömt att hon står under Guds vänskap och hängivit sig åt en

[4] P 20: 125: »Hwadan kommer nu sådan förundran? Endast deraf att wi icke trott, att *wi* woro så förderfwade ... Nu är det sannt, att då wi äro födde af Gud, wi hafwa fått en ny och helig Ande; men den del af wårt wäsende, som är född af kött, är dock ännu 'kött;' och detta är alltid lika förgiftadt och ondt». Se ock P 14: 83 ff.

ren förfäran över denna samma synds storlek och styrka och därav trott sig stå under Guds vrede. Här har också synden en utomordentligt mäktig bundsförvant i människans hela adamitiska utrustning. Ty även om hon står under Guds vänskap och därmed vet sig helig och rättfärdig inför Gud, hur syndig i sig själv hon än är, så är ändå hela hennes natur så full av synd, så full av felaktiga tankar om Gud och Hans kärlek, så full av ängslan för lagens straff och Guds dom, så fylld av tanken på att Gud på henne — och icke på Kristus — skall utkräva hennes synders straff, att alla dessa tankar, all denna rädsla för straff ständigt hotar att beröva henne vissheten att genom Kristus stå under Guds vänskap. Hennes samvete kräver, att Guds rättfärdighet går före Hans kärlek, och Djävulen, synden, utnyttjar detta samvetets krav mycket klokt och listigt. Synden ikläder sig lagens skepnad. Och hela tiden i den avsikten att föra människan bort från Gud genom att bringa henne till att på fel väg — lagens — söka sin rättfärdighet.[5] Hon misströstar om Guds kärlek till henne, hon menar sig vara under Guds vrede, Hans stränga dom. Detta är den anfäktelse den inneboende synden förorsakar genom lagen.

2. Människan vet, »att ingenting annat kan gifwa samwetet riktig frid, än en fullkomlig uppfyllelse af lagen».[6] Det kan därför synas riktigt, att, när hon önskar övervinna sin anfäktelse, hon gör detta genom att alltmer vinnlägga sig om att hålla lagen.

---

[5] P 20: 98: »Wi äro alla genom syndafallet så alldeles urtömda på Guds kärlek, att wi med allt Guds Evangelium för ögonen dock swårligen kunna få någon rätt tanke derom. Hela wår natur är uppfylld med helt motsatta tankar om Gud, wi äro såsom stelnade af den kyliga föreställningen, att Gud är emot oss blott såsom wi förtjena. Då nu wårt hela wäsende är fullt med synd och owärdighet, hwaröfwer dels samwetet, dels ock wår åklagare djefwulen förskräcker oss med grufliga ingifwelser om Guds rättwisa wrede; så följer häraf, att wi icke tänka mycket godt om Guds kärlek.» Se ock P 17: 129 f.

[6] P 21: 57 f. Detta får icke tagas såsom intäkt för att Rosenii kristendomssyn skulle vara ensidigt lagisk, eller att »lagheligheten» skulle vara den dominerande av Guds egenskaper (jfr till det senare JOHANSSON a. a. ex.vis s. 177), ty lagen är ju identisk med Guds goda vilja, som naturligtvis måste uppfyllas — på ena eller andra sättet.

Vi ha ju emellertid tidigare sett, att detta ingalunda för till det eftersträvade målet utan till dess motsats: lagen endast ytterligare belyser syndens djup och ökar följaktligen anfäktelsen. Det märkliga är nu, att även den troende, som alltså mycket väl vet detta, ändå i sin ambition att leva behagligt inför Gud och så undgå Hans dom griper till lagen och söker att upprätta en egen rättfärdighet åt sig. Denna »djupa och sega inbillning, neml. att wi genom lagen skola kunna hämma och döda synden», visar endast hur fast i människan förtröstan på hennes egen kraft och förmåga att leva behagligt inför Gud sitter.[7] Människan svävar i anfäktelsen alltid i stor fara: risken finnes ju alltid att synden verkligen lyckas föra henne bort från Guds vänskap; risken finnes att hon rentav bortföres från evangelium.[8] Risken är stor, att, när hon märker att hennes laglydnad icke håller måttet, hon går bort i förtvivlan, i samma dödens förtvivlan, som vi funno otrons människa kunna hamna i.[9] Risken är alltså stor, att denna anfäktelse slutar såsom en tentatio seductionis — nämligen om människan

---

[7] P 21: 88: »Men det är ... besynnerligt, att äfwen de troende, som hundra gånger erfarit hwad Apostelen här säger [näml. att lagen endast ökar synden], lika ofta återfalla i den gamla naturliga meningen, neml. att budordet skall hämma synden, att om wi rätt betrakta lagen och känna dess heliga allwar, skall det hjelpa oss att emotstå synden. Och då de trogne wanligen stöta sig på sitt skröpliga lefwerne, och lära alltmer att känna sin synd, blifwa de ofta genom denna hjertats djupa inbillning förwillade att återigen förnya de alltid felslagna försöken, att genom lagens bud och hotelser sporra sig till nya, allwarligare ansträngningar, för att på denna wäg få makt öfwer synden; så att de ock ofta äro i fara att rentaf bortföras från Evangelium och låta sig 'på nytt fångas under träldomens ok'. — Denna djupa och sega inbillning, neml. att wi genom lagen skola kunna hämma och döda synden, grundar sig egentligen på den gamla, djupa *förtröstan på wår egen kraft*.» P 14: 186: »Men om du då börjar se på de stora bristerna i din kärlek och dina gerningar, så wakta dig att du icke låter narra dig ut från fästet och på nytt går in i din egen rättfärdighet; då är du snart fången och förlorad.» Se ock P 4: 84, P 6: 50, P 12: 23 f., P 23: 37.

[8] P 14: 186 (se närmast ovanstående not!). Se ock P 14: 110 f.

[9] P 25: 173: När »wi nu känna wår synd och Guds dom», fly vi alltid »till något eget görande, för att hjelpa saken, till wår ånger, bön och förbättring, eller ock, när detta ej will hafwa god framgång, gå bort i förtwiflan».

söker nå rättfärdigheten på den falska vägen: genom lagen. Lagen är m. a. o. icke det rätta medlet för övervinnandet av den anfäktelse, som synden åstadkommer just genom samma lag. Att då gripa till lagen som botemedel är verkligen att gå synden tillhanda, att driva ut Djävulen med Belsebul.

Det rätta sättet att övervinna denna anfäktelse är att *söka rättfärdigheten hos Kristus,* just på samma sätt som den anfäktade gjorde första gången hon kom till tro. Av den ständigt kraftiga synden skall hon ständigt drivas till Kristus för att hos Honom söka all sin rättfärdighet. Och var skall hon söka Honom? Svar: i *Ordet.* Ty i Ordet beskrives på många sätt ett och detsamma: den laguppfyllelse, som skedde genom Jesus Kristus på Golgata: »*Detsamma,* som lagen kräfwer af oss, men aldrig kan af oss erhålla — *detsamma,* som jag så ängsligt, men fruktlöst arbetar på — detsamma har denna wår andre Adam tagit på sig och fullgjort, — så alldeles *i mitt ställe,* som hade jag sjelf gjort det.»[10] I det heliga Ordet målas denna Kristi gärning för hennes ögon, hon ser huru Kristus överallt, där Han går fram, läker, helar, förlåter, upprättar; Han visar aldrig bort någon, som hos Honom söker hjälp[1], och Hans död och uppståndelse är en död för allas synder och en uppståndelse till evigt liv för alla. *Sådan är Han* — det måste hon ständigt på nytt inpränta i sitt hjärta; Han är de sjukas Läkare, Han är de syndares Vän och Saliggörare. Och här bero liv och död på om detta Ord talar sanning. Gud vare tack att det så gör; här talar Gud själv, och vem annan än Han kan veta, huru det förhåller sig med Hans vilja att frälsa genom Jesus. Så giver Gud Fadern med sitt höga Ord från himmelen en säker kunskap om Sonens gärning; men hela Treenigheten är även här tillstädes: den Helige Ande, som ju bor i den anfäktades hjärta tiger icke, utan det är just den, som ropar i anfäktelsen, ropar efter Kristus, driver den troende åter till Kristus och giver full visshet, att hon i Kristus verkligen äger all rättfärdig-

---

[10] P 11: 155.

[1] Detta är en kär tröstegrund för Rosenius, och han återkommer ofta till den, se exempelvis P 14: 45, 85 f., P 15: 148.

het, att Kristus är en Frälsare.[2] Detta ropande kan vara som ett starkt skri, det kan också vara såsom ett svagt suckande — det är likväl Anden, som så gör sig förnimbar och driver till Ordet och där giver sin sköna upplysning och lärdom och öppnar dörrarna in i Guds hemligheter.[3]

Det visar sig här, hur nödvändigt för ett rätt förstående av

---

[2] P 15: 139: »... huru helt annorlunda tillgår det icke under hårda pröfnings-tider, då *Abba-ropandet* blir blott ett ängsligt nödrop. Så har ock Apostelen talat derom (Rom. 8: 15; Gal. 4: 6), då han wäljer det ordet *'ropa', skria,* — icke säger: Anden *hwiskar* eller *säger,* utan *'ropar: Abba, kære Fader'*; äfwenså när han säger, att *'Anden hjelper wår skröplighet,* och manar godt för oss med *outsägelig suckan'.*» Se ock P 22: 53—59 samt citaten i nedanstående not.

[3] Skriften kan alltså läsas på två sätt: med Andens upplysning och utan. Detta är orsaken till att den otroende icke får någon tröst eller något ljus av sin läsning: hon äger ej Anden. Se P 7: 101: »Men äfwen när en själ är i nöd försjunken, är det lika omöjligt att då kunna tro, om icke den Hel. Ande ger henne en alldeles ny syn på Jesum. Här äro alltför stora berg i wägen: hon är hel och hållen full af synd; samwetet fullt af oro, ångest, mörker och oreda; förnuftet fullt af motsägelser; känslan full af sorg och bitterhet; och Gud står för själen såsom en helig, sträng, allwarsam och förskräckelig Konung. Att häfwa dessa berg, står icke i någon mensklig förmåga. Det känner man då, när man oaktadt allt det trösteliga Evangelium man läser och hörer, dock sitter der lika torr, död, hemsk och mörk i sitt hjerta, får ingen kraft deraf till tro, frid, kärlek och lif i Christo. Deremot, när Anden gör Ordet lefwande för hjertat, då ser man på en gång en sådan obeskrifweligt stor nåd, att man undrar på, hwarest man haft sina ögon, då man ej förr sett detsamma; man börjar förundra sig, glädjas, fröjdas, eller åtminstone hoppfullt sucka, längta och önska, att få det riktigt wisst för sitt hjerta. Då har Anden warit tillstädes. Då säger man: Nu ser jag, att i oss är dock idel, idel uselhet och fördömlighet, men i Christo all salighet, all wår rättfärdighet; nu ser jag, att allt mitt arbete har warit ett otros-arbete, att upprätta min egen rättfärdighet; nu ser jag, att ingenting är stort eller aktas något för Gudi, utom Hans egen Sons död för syndare; nu ser jag, att Han är död för alla, för de största syndare, och — *för m i g,* också för *m i g,* och att *d e t är nog,* ewigt nog, för allting nog, på denna stund nog, nog för mig, sådan jag nu är.» Se även P 7: 102; och P 3: 18: »Han [Gud] har ock ställt det så, att äfwen de, som wilja hylla Ordet och uti detsamma söka sig fram till himmelriket, ändå icke skola finna wägen, om de icke derjemte böja sig för sjelfwa Ordets Herre och ödmjukt bedja om nyckelen till den inlästa skatten, bedja om den Hel. Anda.»

Rosenius det är att fasthålla enheten mellan Fader—Son—Ande i Gudsbilden. I anfäktelsen strider hela Gudomen. Vi återfinna här den lutherska Gudsbilden. Anfäktelsens karaktär av våldsam strid hos Rosenius visar ock drag av den lutherska anfäktelsen.[3a] Den troende människan är verkligen mitt inne i striden mellan Gud och Satan; anfäktelsen är därför icke någon ringa ting i en liten enskild människas hjärta — den är icke begränsad till att vara ett mänskligt psykologiskt förlopp; den ligger i själva stridslinjen mellan de båda makterna. Den är så betydelsefull, att Gud utgiver hela sitt väsen för att rädda människan och övertyga henne om, att Han älskar henne och icke är vred. Gud tronar icke i upphöjt, rofyllt majestät. *Han dör på korset.* Gud har givit sig själv, offrat sig själv i denna fasansfulla strid för att rädda människorna undan Satans klor. Så underlig är Gud, att Han älskar människorna mer än sig själv. Vid utläggningen av Apg. 20: 28 säger Rosenius: »Här nämnes icke Jesus, utan *Gud* och *Guds församling;* och då säger Apostelen, att *Gud* hafwer förwärfwat denna med *sitt blod.* Wi weta att lösepenningen för wåra själar är Jesu dyra blod. Här blir det nu kalladt *Guds blod.* Det är ock just denna djupa hemlighetsfulla förening mellan den menskliga och Gudomliga naturen, som gifwer åt detta blod dess oändliga wärde.»[4] Så konsekvent är alltså både inkarnations- och trinitetstanken tänkt hos Rosenius. Vi markera således här återigen vår uppfattning, att de olika sidorna i Guds väsen enligt Rosenius, t. ex. Hans rättfärdighet och Hans kärlek, icke äro varandra motsatta, så att de splittra Gudsbilden, utan tvärtom äro alldeles nödvändiga för att förklara Guds mångskiftande verksamhet. Här ger oss alltså anfäktelsen en inblick i den rosenianska Gudsbilden och låter oss se dess livfulla karaktär. Detta vittnar om att anfäktelsen hos Rosenius icke är en tron ovidkommande företeelse, icke är blott en tentatio seductionis, en förledelse till synd och till avfall från Gud, utan att den måste ha en vida djupare innebörd och en mer positiv

---

[3a] Se ovan sid. 39 f.

[4] P 19: 30. Se ock P 12: 186.

mening, eftersom den på detta sätt engagerar hela Guds väsen och förenar de olika sidorna i Gudsbilden.[4a]

Detta är alltså medlet att övervinna denna svåra anfäktelse: den troende skall gripa till Ordet, bedja om Andens upplysning, och låta Gud själv tala och förkunna Sonens tillfyllestgörelse av lagen och lidande av straffet. Men det är en svår läxa att lära; det behöves icke mer än ett förnyat syndafall, en förnyad frestelse eller blick tillbaka på gamla synder, så griper Satan tillfället och ställer på nytt fram lagens väldiga majestät. Det gäller i synnerhet vid vanesynderna, om vilka den troende ju t. o. m. vet, att de skola återkomma. Är det hennes uppenbara vilja och avsikt att fortfara med dem, då får hon ej förtrösta på Guds vänskap — det vore att synda på nåden; men strider hon mot dem och ändå faller, då får hon räkna också dem till de synder Kristus burit, och från vilkas skuld Han befriat henne; de äro icke i och för sig svårare än alla tillfälliga synder, även om hon själv lider mer och smärtas mer av dem. Men just denna smärta och detta lidande är ju tecken på, att hon är i tron, under Guds vänskap och alltså får tillräkna sig Frälsarens förtjänst.[5] Hon får aldrig glömma

[4a] Johansson har icke tillbörligt beaktat detta hos Rosenius utan gjort en markerad åtskillnad mellan Guds rättfärdighet och Hans kärlek; se t. ex. a. a. s. 315 ff. Risken blir stor, att Guds egenskaper skiljas från varandra, a. a. s. 126. Olsson däremot har klart sett, huru Gud själv är med i Kristi lidande (a. a. s. 122 f.), vilket sammanhänger med hans *strävan* att verkligen låta Guds kärlek dominera, ehuru han på grund av satisfaktionstanken icke anser sig kunna konsekvent fullfölja denna strävan. Det är givet, att Johansson utifrån sina utgångspunkter måste betrakta detta som ett »grundmisstag» hos Olsson (Johansson a. a. s. 49). Vår ståndpunkt närmar sig alltså mer Olssons, ehuru vi i underlighetskategorien ha funnit föreningsbandet mellan Guds rättfärdighet och kärlek. Jfr härtill § 3 mom. 2.

[5] P 12: 188 f.: »Men här återstår ännu en grannlaga fråga, nemligen, om synder som *fortfara*. — Du säger: 'Det blir ingen ända på min synd: jag är wiss på, att den återkommer igen: hwad är det då wärdt att jag beder om förlåtelse! Gud kan wäl icke förlåta synder, som fortfara'? — Swar: Låt oss litet grundligare undersöka denna fråga; ty denna är af stor wigt. Här fordras werkligen, att klart skilja emellan twenne olika förhållanden. Det beror blott på hwad du menar med syndens fortfarande; det beror på ditt sinne. Är det så, att du icke i sinnet öfwergifwer synden, utan du tänker fortfara och öfwa henne ... då är det ett fasligt sjelfbedrägeri, om du ändå tror dig lefwa under nåden. ...

att striden mot just den inneboende synden — och däri inräknas också just den synd, som är *så* inneboende, att den är en vana hos hennes gamla människa — att denna strid icke får sluta utan skall pågå till den lekamliga döden.[6]

Hur skall då den troende använda lagen? Hon skall lägga den på köttet, låta den tukta det utvärtes levernet; men hon skall vakta sig ytterst noga för att låta den tränga in i samvetet och ställa henne till svars inför Gud. Så är hon fri från dess fördömelse men använder den till att tygla den gamla människans ondska.[7]

Dock: det är icke alltid anfäktelsen här ger vika. Ty visserligen kan den anfäktade ofta bejaka Ordets sanning om frälsningen undan lagen som salighetsvillkor genom Kristus, men anfäktelsen kan fortfara — och nu med ökad, fruktansvärd styrka — till att gälla frågan, om just *hon* äger del i denna Kristi gärning.

Den kan alltså gälla barnaskapet. § 11 kommer att behandla denna anfäktelse. I följande paragraf undersöka vi först imputationsanfäktelsen genom den troendes förnuft och känsla.

## § 10. Imputationsanfäktelsen genom den troendes förnuft och känsla.

1. Det mänskliga förnuftet och känslan blevo — liksom Gudsbelätet i dess helhet — vanställda genom syndafallet. Det ljus i

Men menas åter med syndens fortfarande, att samma synder ännu alltid bo qwar i köttet, i det 'gamla hjertat', der de ju icke kunna wara stilla och owerksamma, utan röra sig med allahanda onda lustar och begärelser, ja stundom häftiga frestelser, hwilka ock (då wi icke wake, eller då wi intagits af sjelfbehag och förmätenhet,) bryta ut i ord och gerning, och hwilka utgöra wåra största bedröfwelser, hwarföre wi ock beständigt fly till Nådastolen: — talar man om detta förhållandet, då måste man säga: *ja, Gud förlåter beständigt denna fortfarande synd.*» Se ock P 14: 43.

[6] P 11: 181: »Wi hafwe hundrade gånger hört, och äfwen ment oss tro det, men aldrig på allwar gifwit akt derpå, att en Christen i *alla sina lifsdagar skall hafwa att strida med den qwarboende synden.*»

[7] P 4: 83: »En troende Christen anwänder lagen då allrabäst, när han lägger den på *köttet och lefwernet, icke på samwetet,* icke på den frågan: *huru han står inför Gud.*»

förståndet, den helighet i viljan, den renhet i känslan, som utmärkte Gudsbelätet, förvändes till sina motsatser. Alltsedan dess är förnuftet vrångt och fyllt av högmod, känslan kan icke döma om, vad som är rent och orent[1], och viljan är bunden av Satan.

Detta utnyttjar Satan; och han använder sig därvid av den inneboende synden. Han låter den troende *se sin synd,* och strax reser han upp förnuftet eller känslan eller bådadera och låter dem triumferande eller med ett fullkomligt förkrossande allvar förkunna för människan, att en så stor syndare som hon omöjligen kan vara Gudi behaglig. Gud hatar synden, och hon är av synder full — huru kan hon då hoppas på Guds vänskap, huru kan hon någonsin vara trygg inför domedagen?[2] Denna Djävulens anfäktelse är så svår just därför, att den är så förkrossande enkel, så logisk, så självklar. I ett ögonblick har den anfäktade förgätit allt, hon vet om den tillräknade rättfärdigheten i Kristus, och även om hon erinrar sig den, ja, krampaktigt söker hålla fast den, synes den henne så uppenbart strida mot allt förnuft, att hon har ytterst svårt att omfatta den. Om det verkligen är sant att Kristus bor i hennes hjärta, huru kan det komma sig, att hon endast finner synder och uselhet där? Borde icke Andens saliga frukter i stället växa där? Anfäktelsen förstärkes genom en allmän villrådighet och osäkerhet: kanske är hela det kristna livet

[1] P 3: 17 f.: »Men nu kommer härtill, att vid syndafallet icke blott Guds beläte i allmänhet förlorades, utan att det war i synnerhet förnuftet, som djefwulen anföll ... Det är derföre, som icke blott förnuftet är förblindadt, utan ock uppfylldt af den inbillningen, att det är så upplyst och wist, som Gud; — ja, ännu wisare, emedan det ofta föraktar Guds ord för sina egna tankar.» P 4: 33: »Det är en olycklig omständighet, att hos alla menniskor, äfwen hos de wäckta och de trogna, ligger en oändlig benägenhet, att döma om saligheten efter någon egen inre känsla, eget tycke eller förnuft.»

[2] P 5: 165 f.: »Men hwad säger wårt förnuft härom? O, huru det rumorar i oss emot sådana saker! Det hån-ler, föraktar, bespottar och ropar tusende: nej, nej, omöjligt, omöjligt, dårskap, dårskap! Det ser på oss och säger: hwarest är eder beprisade renhet och skönhet? Jag har aldrig sett den. Twärtom ser jag otaliga synder och uselheter hos eder, och hörer städse klagan och jämmer ibland eder. Huru kan Gud älska den, som icke sjelf werkeligen är ren? Hwad är en tillräknad rättfärdighet, annat än dröm och inbillning o. s. w.» Se ock P 11: 148, P 17: 154.

en from önskan, ett självbedrägeri, en lek med ord blott för att skyla över en hemsk sanning.[3] Samtidigt träder hennes känsla till och begynner klaga; människan *känner* icke nåden och friheten från synden utan tvärtom endast synden och lagens domar. *Syndakänslan* försvårar tron, angriper den, vill förstöra den.[4]

Och griper hon till Ordet, svallar anfäktelsen in även över detta. Hon ser endast lagens höga och vreda ord men icke evangelium. Och förnuftet är även här i full verksamhet för att överbevisa henne om Ordets alla orimligheter. Ormen väser sitt »skulle Gud verkligen hava sagt . . .?» såsom i begynnelsen. Han börjar rucka på tilliten till Ordet.[5] Det gäller utsagorna om Guds nåd i Kristus, som i Djävulens tolkning lyda så: Gud älskar endast de heliga; det gäller allt annat, som han vanställer och förvanskar: den anfäktade vill tro, att Nattvardens bröd och vin äro en delaktighet i Kristi lekamen och blod, men så påstår förnuftet, att detta skulle vara orimligt, och hon ser endast bröd och vin; hon vill tro på kroppens uppståndelse, men hon behöver endast se »några multnade ben» för att begynna tvivla på Guds allmakt och lyssna på förnuftets högljudda påstående, att en dylik upp-

---

[3] P 4: 8: ». . . huru kan det wara rimligt, att Christus skall bo genom trona uti mitt hjerta, och jag ändå skall känna så mycken synd och strid och dunkelhet hos mig? Huru troligt är det ej, att jag bedragit mig! Hjertat är ett illfundigt ting!»

[4] P 17: 129: ». . . dels är det alldeles för mycket herrligt och nådefullt, att jag, arme syndare, skall lefwa i en så beständig och oryggelig nåd hos Gud, som om ingen lag eller synd wore till; dels ock *känner* jag icke det minsta af en sådan nåd och frihet, utan känner twärtom motsatsen, nemligen, att jag ännu idkeligen anklagas och dömes af lagen. Huru kan jag då tro, att jag är alldeles fri från alla lagens domar, att Herren Gud älskar mig och anser mig så som om jag aldrig syndade, som om ingen lag och derföre ingen synd wore till, utan idel renhet, rättfärdighet och wälbehag för Hans ögon, — och allt detta blott för Christi skull? Nej, det är för stort, för herrligt, och jag *känner* ju synden och lagens domar öfwer mig.»

[5] P 18: 23: »Märk nu här, hwad som war ormens största sträfwan! Det war nemligen, att föra Ewas tanke ifrån *Guds ord* och göra *det* owisst för henne; att förmå henne till att mera fritt bruka sitt förnuft och eftertänka, huruwida hon funne det billigt och rätt, hwad Gud skulle hafwa sagt.» etc. Se ock P 10: 67, P 17: 129.

ståndelse vore oförenlig med dess krav; hon vill tro, att Jesu blod renar henne från alla synder, men det behövs blott, att hon får se en enda synd hos sig, för att förnuftet skall tydligt förklara för henne, hur orimligt det är, att Gud skulle vilja förlåta just denna; hon vill tro på Guds faderliga omsorg om henne, men vid första besvär, som möter, ropar förnuftet triumferande: Se där din Guds omsorg! och strax blir hon bedrövad och tror sig vara lämnad alldeles utanför Guds kärlek.[6] Så driver henne denna svåra anfäktelse till att mena Gud vara en lögnare och allt Hans

[6] P 21: 151 f.: »Jag har uti min håg äfwen den lagen, att jag will *tro allt det min allsmäktige Herre sagt*, om det ock wore än så orimligt för mitt blinda förnuft; men huru går det? Uti mitt blinda och högmodiga förnuft är en annan lag, som griper mig fången och säger: Det och det är orimligt, ja, omöjligt — och då nu icke *jag ser* sakens möjlighet, så twiflar jag på Guds ord och 'gör Honom till en ljugare' (1 Joh. 5: 10). Detta är ju en gruflig synd, den jag aldrig wille begå; men att jag dock begår den, det betecknar wisst att jag 'gripes fången af syndens lag'. Eller huru går det dig t. ex. att tro artikelen om den hel. *Nattwarden*. Du tror på det ordet, att den wälsignade kalken är Christi blods delaktighet och det wälsignade brödet Hans lekamens delaktighet (1 Cor. 10: 16); men på ett ögonblick börjar du att se på brödet, att det är bröd, och på winet, att det är win, och att det är orimligt, att Christus skulle gifwa oss sitt kött till att äta — och nu twiflar du. Lagen i dina lemmar, ditt förnuft och dina ögon, har då gripit dig fången. Så går det ock med tron på wåra kroppars *uppståndelse*. Efter sinnet håller du Herrans ord äfwen härom heliga och sannfärdiga, och du håller Gud mäktig att kunna göra allt hwad Han will och sagt; men en stund kommer, då du fäster ögonen på några multnade ben, och du tänker: Skola ock wåra kroppar uppstå? Nej, det är orimligt. Då har åter den lag, som är i dina lemmar, ögon och förnuft, gripit dig fången. Ja, med sjelfwa den stora hufwudartikelen om *syndernas förlåtelse* händer ju oupphörligt detsamma. Du har all din salighet i tron på Jesu blod, neml. att detta renar oss från *alla* wåra synder; men förr än du hinner tänka det, har du börjat se på någon wiss synd, som du mest lider af, hennes otillbörlighet och oändlighet, och du tänker: Det borde dock en gång blifwa slut med synden; jag syndar ju ännu alltjemt; huru kan jag då tro Guds nåd? — och så är du snart fången i otrons och förnuftets lag. — Likaså när annan nöd, brist och bekymmer uppstå, då säger dig den lag, som i din håg är: Hoppas på Gud. Han är en allsmäktig och trofast fader. Frukta intet, tro allenast. Men då hörer du genast en annan lag från ditt otrogna hjerta, som säger: Detta kan dock icke hjelpas, det är omöjligt, det är förbi o. s. w. På detta sätt erfara wi oupphörligt i wår klena tro huru lagen i lemmarna griper oss fångna.» Jfr P 18: 40.

Ord icke överensstämmande med den faktiska verkligheten. Och detta är »en gruflig synd».[7] Så hopas synd på synd, och hon sjunker allt djupare i förtvivlan.

2. Det rätta sättet att övervinna denna anfäktelse är att *avvisa förnuftets och känslans vittnesbörd om verkligheten och endast hålla Ordets vittnesbörd därom för sant, att tro på Ordets sanning*. Den anfäktade skall veta, att förnuftet och känslan ju höra till hennes kött och därigenom äro syndiga och fientliga mot Gud och vilja driva henne bort från Gud till synden; ty de äro ju lejda av synden, de äro ju under syndens makt. Därför måste hon strida mot dem och avvisa deras vittnesmål; förnuftet och känslan äro förvrängda och se allt förvänt och skevt. Vem skall hon tro om livet om icke Livets Herre själv! »O, att man kunde ropa, så att bergen darrade, den sanningen in i alla Guds barns öron och hjertan: all satans makt öfwer dig beror derpå, om han kan föra ditt öga ifrån *Guds Ord*. All din seger skall bero på, om du kan blifwa wid *Guds Ord*.»[8] Hon skall medvetet täppa öronen till för både förnuftets och känslans röster och endast lita på Guds eget, högt talade, tydligt skrivna Ord, vare sig hon förstår det eller ej, vare sig hennes känsla bejakar det eller ej. Till detta Ord skall hon sätta all sin tro, och här betyder tro att hålla Ordet för sant tvärs emot alla känslor.[9] Hon skall taga Abraham till sin förebild och »med honom gå in uti det dunkla och hemliga trons mörker, döda förnuftet och säga: »Gud hafwer

---

[7] P 21: 151 f. P 2: 152: »Du bör derföre gifwa akt på O r d e t, och icke 'göra Gud till ljugare'. (1 Joh. 5: 10.) Nu säger Ordet, att den första gången du i din syndanöd och rådlöshet wände ditt öga på den upphöjda, så skrefs ditt namn i lifsens bok. Då är det ganska wigtigt, att du tror detta och icke beder flera gånger om nåden utan att tro den; ty för hwar gång du beder om nåd wid Jesu fötter, eller för Jesu skull, m e n e j t r o r, att du får den, så gör du Gud till ljugare.» Se ock P 3: 25.

[8] P 18: 24. Se ock P 1: 183, P 8: 40, P 9: 189 f., P 14: 135 f., 141, P 17: 158.

[9] P 7: 65: »... hela Skriften talar blott om *tro, tro på Jesum Christum*, och aldrig om känslor; om att tro på sjelfwa *Ordet*, såsom det lyder, och derwid hålla sig, känslan må wara ljuf eller bitter.» Se ock P 5: 61, P 7: 145, P 9: 99, P 10: 20 f., 151, P 11: 147 f., P 17: 130, P 20: 29.

det sagt; jag wet ej mera.»[1] Hon måste göra sig fri från sina egna tankar, tycken och känslor och »rentaf fatta blotta ordet, såsom man ser det med ögonen, eller hörer det med öronen, och derpå grunda all sin tröst, salighet och hwila».[2] Och här skyndar *Anden* henne till hjälp. Anden förklarar Ordet för henne, och den kan göra det så mycket bättre, som den är Sanningens Ande. Det är ett väldigt verk att föra den människa, som är förhäxad av det vrånga förnuftets »visdom» och den sjuka känslans ängslan, fram till att verkligen inse och fatta, att det Ord, som står skrivet i Bibeln, är det sanna och att allt annat är lögn. Det förhåller sig alltså icke så, att hon är en räddningslöst förlorad syndare; utan det förhåller sig så, att hon är en syndare men Kristus en Frälsare, som utgivit sig själv för henne och nu låter Anden påminna henne härom, uppliva, uppmuntra henne vid erinringen härom. Förnuftet och känslan hava alltså varit Satans hantlangare, som sökt förvilla hennes klara omdöme. Nu kommer Anden med Guds klarhet och påminner henne om Sanningen, huru det verkligen förhåller sig. Och därmed framstå förnuft och känsla i sin rätta natur: lögnens tjänare, men Ordet såsom den sanne Gudens Ord.[3]

Att här avvisa känsla och förnuft och endast se på Ordet är

---

[1] P 20: 10: »Detta war Abrahams höga wishet, att han 'trodde på det hopp, der intet hopp war', blott derföre, att Gud Allsmäktig hade talat; då trodde han hwad som war alldeles orimligt för förnuftet och alla yttre sinnen. Så måste ock alla, som wilja 'wandra i Abrahams tros fotspår', med honom gå in uti det dunkla och hemliga trons mörker, döda förnuftet och säga: Gud hafwer det sagt; jag wet ej mera.»

[2] P 1: 57. Denna hänvisning gäller till den samlade utgåvan av Pietistens artiklar, som företogs år 1877 och som bär titeln: Pietisten. Nytt och Gammalt från Nådens Rike af C. O. Rosenius. Den artikel, varur citatet är hämtat, bär titeln: En fallen och bedröfwad kristens tröst och upprättelse; denna artikel finnes icke tryckt i tidskriften Pietistens första årgång.

[3] P 7: 99: »Namnet *Sanningens Ande* åter, betecknar, icke blott att Andens hugswalelse alltid grundar sig på sanning och ewigt warar; och icke blott att Han är Dens Anda och Tolk, som heter *Sanningen, 'Wägen, Sanningen och Lifwet'*; ja, icke blott att Han är *all sannings uppenbarare* och utbredare på jorden, som upptäcker och angriper djefwulens lögn och lärer oss Guds wilja och råd om wår salighet, . . .» Jfr P 6: 182 f.

emellertid en mycket svår sak, som människan egentligen aldrig blir fullärd i. För varje gång synden på detta sätt anfäktar henne, har hon lika *svårt att sätta tro till Guds Ord*. Och likväl är detta enda vägen till räddning för henne. Hon måste taga det svåra steget in i trons dunkel och mörker för att också komma ur anfäktelsen och få se Ordets sanning, genom Anden uppenbarad för henne. Men i anfäktelsens situation ter sig Ordet för henne alltmer osannolikt: »Då en anfäktad Christen intet annat känner, än att han är alldeles öfwerlemnad åt djefwulen, som uppfyller hans hjerta, tankar och hela lif med idel synd, sorg och jemmer; då kan Gud säga: Du är helig, du är 'all ren', du är mitt tempel. Då jag känner mig genom mycken synd alldeles wederstygglig för Gud; då säger Gud: Du är täck, älskelig och dyr för mina ögon. Då jag ser endast döden och förruttnelsen för mig, då säger Gud: Jag ser dig i himmelen herrlig och salig bland mina änglar.»[4] Hon måste lära sig, att det andliga livet är ett fördolt liv[5], uppenbart endast för Gud och för den Han låter sin Ande uppenbara det: »Will du nödwändigt få känna och se, så tag genast afsked från detta Riket! Christi Rike är ett 'trons rike'.»[6]

Därmed ha vi sett vägen ut ur denna anfäktelse vara densamma som ur den tidigare: tron på Ordets sanning och denna tro stärkt och livad av Andens upplysning av Ordet. Dock skola vi även här se att anfäktelsen kan fortfara, nämligen i form av ovisshet, om den i Ordet framställda sanningen också gäller den anfäktade, eller med andra ord: om också hon är i förening med Kristus, så att hon verkligen får tillräkna sig Hans verk för människorna. Ha vi funnit anfäktelsens botemedel tills vidare vara tron i betydelsen försanthållandet av Ordet, skola vi finna, att anfäktelsen kan fortfara under formen av anfäktelse av tron i betydelsen förening med Kristus.

---

[4] P 20: 47. Se ock P 7: 135 f., P 18: 24.

[5] P 8: 162: »Märk: wårt lif i Gudi är *f ö r d o l d t!* — och *fördoldt* med *Christo!* Christus är wårt lif; men Christus är fördold; derföre är wårt lif fördoldt ... Sådant bekräftar ock alla heligas erfarenhet.» etc., se särskilt 163 f. Jfr § 7!

[6] P 11: 178.

## § 11. Anfäktelse genom Guds fördöljande.

Den anfäktelse, vi hittills i detta kapitel undersökt, motsvarar den lutherska trosanfäktelsen, närmare bestämt imputationsanfäktelsen. Det är här imputationstanken spelar sin mycket betydelsefulla roll hos Rosenius. Hela denna anfäktelse är i princip otänkbar hos Zinzendorf. Att också helgonen äro syndare, att lagen har en så viktig uppgift även hos den rättfärdiggjorda och troende människan, att Satan med Guds vilja griper så djupt in i hennes liv är lutherska tankar.[1] Likaså är botemedlet lutherskt; ingen har så som Luther betonat Bibelns Ord som vapen mot Satan.[2] Endast där har den anfäktade sin tröst, icke i sin egen habitus eller förvandling. Här går en djup ström av lutherska tankar och motiv i dagen hos Rosenius.

Jämfört med den lutherska distinktionen tentatio spiritualis et carnalis[3] är det också tydligt, att det hos Rosenius är fråga om tentatio spiritualis. Rosenius kan också nämna de hos Luther under tentatio carnalis sammanfattade anfäktelserna, men han betraktar dem på samma sätt som Luther: »Sedan äro ock många andra orsaker till qwal och ofrid, såsom olyckor, lidanden, förföljelser, fattigdom, sjukdom m. m. Men allt detta blifwer ringa för en Christen, blott han kan tro att Gud är hans wän och hulde Fader.»[4]

Även anfäktelsen genom Guds fördöljande hos Rosenius bär lutherska drag. Men undersökningen härav är viktig, ty det skall visa sig, att denna anfäktelse i Rosenii teologiska system utgör en av de punkter, där imputationstanken tangerar förvandlingstanken.

Vid analysen av denna anfäktelse är det särskilt viktigt, att vi erinra oss de metodiska anmärkningarna i början av detta arbete. Frågan gäller alltså här, vad som är föremål för anfäktelse.

[1] Se ovan s. 37 f., 45.

[2] Se ovan s. 38 f.

[3] Se ovan s. 36.

[4] P 9: 105. Se ock P 7: 103, P 10: 185, P 14: 101, P 17: 137 f. Jfr Moberg-Sandell: Teckning af Carl Olof Rosenii lif och werksamhet, s. 172 f., som återger ett brev, där Rosenius talar om yttre förföljelser.

Först i andra hand kommer frågan om vad som orsakar anfäktelsen.

Föremål för anfäktelse vid utkorelseanfäktelsen är människans *tro på barnaskapet*. Det gäller här, hur en »Christen skall kunna behålla tron på sin benådning och sitt himmelska barnaskap».[1] Vad som i allmänhet enligt Rosenius orsakar denna anfäktelse, är »Guds besynnerliga fördöljande, då Han antingen i känslan undandrager oss sin nåd och närwaro, eller ock tillsänder oss något mycket bittert, fråntager oss något mycket kärt, lemnar oss i någon brist eller nöd, eller långwarig och plågsam frestelse, och synes aldrig wilja höra wåra böner».[2]

Tanken på Guds besynnerliga fördöljande återkommer ofta hos Rosenius i detta sammanhang. Anfäktelsen beror på Guds »ansigtes bortwändande, nådens och fridens undandragande»[3]; därav menar sig den troende vara »alldeles öfwergifwen af Herren»[4]. Denna anfäktelse kan många gånger utgöra kulminationen av imputationsanfäktelsen, i så måtto, som Satan kan tortera en människa med lagen och med hennes syndakänslas vittnesbörd till den grad, att hon icke ser Gud; Rosenius säger: »... wi, som blifwit 'rättfärdige af tron' ... wi hafwa ... en benägenhet att twifla på Guds nåd och den ewiga saligheten».[5] Ju längre bort människan kommer från Gud, desto närmare kommer hon Satan. Satan arbetar på att rubba hennes tro på utkorelsen. Rosenius talar om »djefwulsanslag»[6], och hur det »hörer till de mera skarpa risen, som Gud anwänder på oss ... då Han drager sin hand ifrån oss, lemnar oss i mörker och låter satan der 'sålla' oss, '*kindpusta*' oss, inpredika i wåra hjertan twifwel och misstankar på allt heligt»[7]. Till allt detta kommer, att denna anfäktelse berövar

[1] P 11: 178.

[2] Se inledningscitatet till detta kapitel, s. 140.

[3] P 12: 168. Se ock P 6: 24, P 9: 99, P 10: 183, P 20: 70.

[4] P 7: 29. Se ock P 10: 183.

[5] P 20: 91 f.

[6] P 11: 191.

[7] P 7: 10. Några gånger kan Rosenius här antyda anfäktelsen såsom tvivel på Guds existens, en inom upplysningstiden hörande tanke, se t. ex. P 7: 10: »de [de botfärdige och trogne] angripas emot sin wilja af hemska twifwel och

människan allt sinne för sans och måtta; de mest orimliga tankar och föreställningar dyka upp, och hon löper fara att hamna i bottenlös förtvivlan.[8]

Guds fördöljande, Satans våldsamma angrepp, det egna syndafördärvets anklagelser, utebliven bönhörelse[9], allt detta angriper hennes tro på barnaskapet. Ţolkningen av två av de viktigare traditionella anfäktelseperikoperna, Abrahams anfäktelse och Kristi ångest på korset, är viktig för att klarlägga denna anfäktelses typologiska bestämning hos Rosenius.

Inom den romersk-katolska traditionen liksom hos Spener och Zinzendorf bestod Abrahams anfäktning i en kärlekens prövning[1]; enligt Luther var den en predestinationsanfäktelse, orsakad av att Gud talar mot sig själv, av en contradictio promissionis[2]. I anslutning till Pauli ord om »pålen i köttet» (II Kor. 12: 7) förklarar Rosenius liksom Luther: »Gud handlar, nemligen som det tyckes, rakt emot sina ord: lofwar wälsignelse, men tillsänder dem [alle helige] nöd och elände; kräfwer helighet och lofwar hjelp mot syndens magt, men släpper djefwulen och mägtiga störtfloder af synd och uselhet öfwer dem. De kämpa, de bedja, de ropa dag och natt, men allt är förgäfwes, det onda blifwer blott wärre och wärre. Hwar är då Hans stora nåd och trofasthet? Han synes ju handla rakt emot sitt ord; liksom Han gjorde med *Abraham*, då han först lofwar honom uti Isaac en säd, mångtalig såsom stjernorne på himmelen och sanden i hafwet, och sedan

---

*misstankar på allt,* på det heligaste, på Bibelns Gudomlighet, på ett lif efter detta, ja, på sjelfwa Guds tillwaro; hwarmed ofta förena sig ohyggliga hädiska tankar och häftig bitterhet emot den käre Guden, som till de trognas stora förskräckelse inskjutas i deras hjertan under sjelfwa bönen». Jfr P 6: 23, P 11: 179.

[8] P 6: 19: »Ty det är till märkandes, att i anfäktningar råder icke förstånd, sans och sanning, utan de mest orimliga tankar och föreställningar ... Det är ingen gräns, ingen sans, intet mått, när ett bedröfwat hjerta och en kindpustande satans-ängel tala; såsom de, hwilka försökt något häraf, wäl skola weta att intyga.»

[9] Se t. ex. P 2: 54 f., P 11: 179.

[1] Se ovan s. 25 f., 48, 67.

[2] Se ovan s. 26.

befaller honom att offra samme Isaac. Är det icke ett hårdt och underligt lekande.»[3] Bakom denna syn på anfäktelsen ligger samma problematik, som vi mött hos Luther i dennes uppfattning av Gud såsom å ena sidan Deus absconditus, å andra sidan Deus revelatus.[4] Såsom vi tidigare[5] sagt, återfinnes denna Gudsuppfattning hos Rosenius och betecknas där med termen Guds underlighet. I denna anfäktelses sammanhang talar Rosenius därför om, hur det just är *tron,* som prövas i anfäktelsen, tron i betydelse tro på benådningen och det himmelska barnaskapet, samt hur »Gud derföre förer de sina *underligen,* — ja, så underligt, att wi ofta icke annat se, än att Han gör sina egna ord till osanna».[6] Denna anfäktelse kan alltså uppstå på många sätt och av skilda anledningar, men krisen kommer, när människan icke längre får fäste i Ordet, när Gud där talar mot sig själv, när samma Ord lovar henne evigt barnaskap och förkastar henne. Detta visar, i hur hög grad denna anfäktelse — liksom predestinationsanfäktelsen hos Luther — är knuten vid Ordet. Därför är också Ordet botemedlet mot den. En kristen måste »hafwa en oefterrättligt enträten och oböjlig blick på en enda punkt och icke låta bringa sig till ringaste sidoblickar, skulle ock hela werlden störta och tusende falla wid hans sida, — endast hålla ögat på *ett: hwad Gud sjelf har gjort och sagt*».[7] Striden är ohyggligt farlig — »Wår fiende har swurit oss döden»[8] — därför behövs det »en grund som står helt *utom oss sjelfwa*»[9], och

[3] P 10: 185. Jfr P 11: 179: »... det ser ut, såsom Gud icke hölle sina egna ord och löften», och P 23: 18. P 20: 46 anför Rosenius tanken på Abrahams tro på löftets uppfyllelse genom Isaks uppväckelse från döden, jfr samma tanke hos Augustinus och Luther, se ovan s. 26, not 6.

[4] Se ovan s. 40 f.

[5] Se ovan s. 97.

[6] P 11: 178. Se ock P 20: 52, P 23: 123.

[7] P 11: 191 f.

[8] P 11: 192.

[9] P 10: 25. Jfr P 20: 83: »Skulle jag ... döma efter hwad som synes eller kännes under lidandet, så ... måste [jag] alltid stanna i nedslagenhet och förtwiflan. Det är derföre nödigt, att wi *weta* något — weta dels hwad bedröfwelsen *betyder,* dels ock hwad den *werkar* uti oss.» Se ock P 20: 52, P 23: 106. Om anfäktelsens mål och mening se kap. VI.

den grunden är just Ordet. Ty i Ordet visas med många exempel, hur Gud alltid handlar med sina barn så, som Han nu handlar med den anfäktade. Hon är — trots allt — föremål för Guds handlande, och det icke blott i största allmänhet, utan just i *grundregeln* -- det är »just grundregeln i Guds hushållning med sina barn, att Han skall 'bortdölja sitt ansigte', likasom det ock just derföre är grundregeln i Christendomen, att tro — tro, utan att se. Att wara en troende Christen, will just säga, att wara ett barn, med hwilket Gud dagligen leker den allwarsamma leken: 'En liten tid' — 'en liten tid, och I sen mig icke'; — då Han, såsom en moder plägar göra, än bortdöljer sitt ansigte, än åter wisar det.»[1] I Ordet träda de gestalter fram, med vilka Gud på detta sätt handlat: Abraham, Job, Maria, den kananeiska kvinnan, lärjungarna mellan Långfredag och Påskdag, Emmausvandringens lärjungar, Thomas m. fl. På tal om denna anfäktelses nytta kan Rosenius därför säga, att Gud vill »också med detta hårda medel lära oss, dels att *bättre wärdera Ordet och trones gåfwa,* dels ock att *mera undergifwet lyda Hans wilja*».[2] Den kraft, med vilken här såväl tron som Ordet urgeras, är ett vittnesbörd om att denna anfäktelse typologiskt sett är en trosanfäktelse. Såsom vi i inledningen till denna paragraf sade, är det viktigt att notera detta. Ensamheten, Gudsövergivenheten kan nämligen i anfäktelsens tillstånd övergå i en den troendes längtan efter Frälsaren, uttryckt i ordalag, som uppenbara, att det är fråga om en kärlekens anfäktelse — kärleken når icke sitt mål. Båda dessa anfäktelser finnas hos Rosenius och de referera var och en till sin huvudtanke — imputationstanken resp. kärlekstanken.

Ytterligare ett vittnesbörd om denna anfäktelses art giver Rosenii utläggning av skildringen av Kristi ångest på korset. Ordet »min Gud, min Gud, varför har Du övergivit mig» tolkas nämligen såsom uttryck för Kristi djupaste nöd. Kristus står i

[1] P 6: 21. Se ock P 10: 182 f., P 12: 55 f., P 15: 90. Även Luther använder denna text, Joh. 16: 16, till att lägga ut predestinationsanfäktelsen, se ovan s. 46 not 7. Jfr W. A. 42, 550, 28—551, 14.

[2] P 7: 28. Se ock P 9: 99, P 20: 50 f., 71, P 23: 78, 105 f.

detta hänseende såsom den främste av alla Skriftens helige, som visar människan grundregeln för Guds handlande. I den romersk-katolska tolkningen är Kristi lidande på korset — i den mån det är fråga om ett lidande — huvudsakligen en kärlekens uppenbarelse, avsedd att utlösa genkärlek hos den betraktande människan, samtidigt som den lär henne ödmjukhetens dygd.[3] Rosenius däremot visar den anfäktade människan — liksom också Luther gjorde[4] — till Kristi ångest och motiverar hennes egen ångest med tanken på att hon går samma väg som Kristus. Kristus är *föregångaren,* också i denna anfäktelses högsta vånda: »Föregångaren i allt, Guds enda älskelige Son, ropar ju i sin djupaste nöd: *min Gud, min Gud, hwi hafwer du öfwergifwit mig? jag ryter, men min hjelp är fjerran.* När alla Guds helige sålunda qwidit och dock derunder warit i allra högsta nåd hos Herran, skulle icke äfwen wi bereda oss på samma wäg? Den, hwilkens tro icke pröfwas och anfäktas, har sannerligen ingen lefwande tro.»[5] I detta sammanhang för Rosenius fram tanken på Kristi *fördoldhet;* Jes. 53 och Ps. 22 utnyttjas av Rosenius vid utläggning av denna tanke — Kristus visar sig icke blott i härlighet utan också i lidande.[6] Kontrasten mot den romersk-katolska tolkningen är slående[7], liksom likheten med den lutherska[8]. Hela Kristus anfäktas, och anfäktelsens djupa allvar är påtagligt. Den gudomliga naturen är icke oberörd: »Guds Son *dör!*»[9] Men att denna anfäktelse, detta svåra lidande, ja, denna död ändå icke innebar förkastelsen från Guds ansikte, det är för Rosenius liksom för Luther den stora trösten. Här finns tanken på den kristnes konformitet hos Rosenius — i slutkapitlet komma vi också att beröra den. Vid utläggningen av Joh. 10: 15 a: »såsom Fadern känner mig» — tecknar Rosenius hur Kristus var såsom förbannad av

---

[3] Jfr hos Bernhard ovan s. 28.
[4] Se ovan s. 41 f.
[5] P 10: 23. P 11: 181 f.
[6] P 11: 182, P 7: 145 f., P 8: 167.
[7] Jfr hos Bernhard ovan s. 29.
[8] Se ovan s. 40.
[9] P 11: 183.

Gud och världen, men hur Fadern ändå kände Honom, älskade Honom: »Det är sannerligen en för hela werlden alldeles förborgad kännedom, att Gud Fader likwäl kännes wid sin kära Son, när Han måste såsom det eländigaste tiggarebarn ligga i en krubba, och icke allenast wara obekant, utan ock utskjuten och förkastad hos hela sitt folk; ja, när Han på det aldra försmädligaste sätt hänger i luften, blottad och naken, emellan twå mördare, såsom den argaste Gudsförsmädare och upprorsman, warandes ock inför Gud den aldra största syndare, emedan Han war 'gjord till synd för oss', korteligen: Han war såsom af Gud och hela werlden förbannad; så att Han ock sjelf med högt och ängsligt skri ropar: *Min Gud, min Gud, hwi hafwer Du öfwergifwit mig!* Och likwäl säger Han här: *Min Fader känner mig,* äfwen under sådant lidande . . .»[1] Tillämpningen sker under hänvisning till Guds underlighet; Kristus talar: »Så böra och skola jemwäl mina får lära att känna mig under deras elände, synd, smälek, lidande och död, såsom deras kära och trogna Frälsare, som på lika sätt har lidit, warit öfwerhöljd af synd och dött en försmädelig död. Och de skola hafwa det förtroendet till mig, att jag icke förgäter eller öfwergifwer dem i deras uselhet och nöd, såsom förnuftet, känslan och werlden döma, utan att jag under allt detta will underligen uppehålla dem och föra dem igenom till den ewiga segren och herrligheten.»[2] Här är förkastelsen från Guds ansikte, förbannelsen från Gud över människan, syndens wåldsamma anklagelser, världens förakt. Men allt detta har träffat Kristus, och såsom Han skall människan lida allt detta och nå härligheten. Denna anfäktelse visar alltså drag, som vi tidigare funnit i den lutherska predestinationsanfäktelsen. Dock är det tydligt att den rosenianska anfäktelsen ändå är mildare än denna. Detta beror på att Guds underlighet hos Rosenius så starkt präglas av trofasthet.[3]

Detta är en trosanfäktelse. Såsom vi i inledningen till denna paragraf sade, kan denna anfäktelse lätt övergå i en kärlekens

[1] P 15: 74.

[2] P 15: 75. Se ock P 8: 167, P 12: 103.

[3] Jfr ovan s. 97.

anfäktelse såtillvida, som den troende människan klagar över ensamheten, Gudsövergivenheten; Gud fördöljer sig så att hon icke når Honom med sin kärlek. I anfäktelsens situation kan gränsen mellan de båda anfäktelserna överskridas av den troende. Principiellt äro de dock av olika art. Innan vi nu övergå till denna kärlekens anfäktelse, sammanfatta vi: den anfäktelse vi i detta kapitel undersökt, är alltså en trosanfäktelse. Detta innebär, att det är tron, som anfäktas, tron i två avseenden: tron på den imputerade rättfärdigheten och tron på människans barnaskap. Det innebär vidare, att anfäktelsen botas med användande av Ordet. Här finns en skillnad i förhållande till Luther. Denne hänvisar ofta den anfäktade till Dopet och Nattvarden samt till bikten och församlingens gemenskap.[4] Dylika hänvisningar förekomma också hos Rosenius, ehuru mer sällan. Vid analysen av kärlekens anfäktelse skola vi undersöka Rosenii ställning härutinnan.

[4] Se ovan s. 43.

KAPITEL V.

# Kärlekens anfäktelse.

## § 12. Kärlekens anfäktelse.

1. När vi första gången behandlade begreppet tro hos Rosenius, funno vi, att det uttryckte den av lagens dom förtvivlade syndarens kommande till Kristus, mottagandet av Kristi rättfärdighet och den innerliga föreningen med Honom (§ 4). Vi angåvo emellertid tillika att denna uppfattning av tron skulle nyanseras och berikas under den fortsatta undersökningen.

Så har även skett. Vi ha ju nämligen funnit ett mycket väsentligt moment i tron, som vi tidigare icke pregnant angivit, nämligen försanthållandet av Ordet. Och vi ha tillika funnit, att detta moment i tron är av mycket stor betydelse i de former av anfäktelse, som orsakas av den inneboende synden och Guds fördöljande; i försanthållandet av Ordets utsagor om Gud såsom förlåtande just syndare och Gud såsom stundom fördöljande sig för den troende äger den anfäktade ett medel att övervinna anfäktelsen.

Nu föreligger uppgiften att ytterligare nyansera *denna* bild av tron. Ty Rosenius skiljer i själva verket mellan två slag av tro i betydelsen försanthållande av Ordet: dels en död kunskapstro, som helt visst ger sitt bifall åt Ordet, dels en kunskapstro, som för den anfäktade kan synas lika död och torr som den förra, *men som alltid är förenad med ett allvarligt bekymmer om delaktigheten i Kristus.* Den förra tron är ett kallt konstaterande av att Ordets utsagor hållas för sanna av den »troende», men den har ingen åstundan att vara förenad med Kristus, den hungrar icke och törstar icke efter Honom, den är intet tecken på att människan äger Anden, och därför driver den henne icke heller

på Andens väg, i Andens livsriktning, utan låter henne allt framgent gå köttets väg och leva i köttet; denna tro är med andra ord ingen tro i Rosenii bemärkelse av ordet; den, som »tror» med denna tro, är alltfort en icke troende, hon har icke Andens sinne utan köttets. Den senare tron däremot är icke blott ett konstaterande av att Ordets utsagor hållas för sanna av den troende, utan den är tillika ett ängsligt, plågat bekymmer om delaktigheten i Kristus; den på detta sätt troende *längtar att komma till Kristus, älskar Kristus, plågas av ovissheten om hon är förenad med Honom eller ej, lider av synden,* kort sagt: har alla de egenskaper, som vi tidigare funnit vara utmärkande för den troende, människan med Andens sinne.[1] I kärleksanfäktelsen är det den av Anden genom tron födda kärleken som angripes.

Till grund hos Rosenius för denna anfäktelse ligger alltså distinktionen levande och död tro. Skillnaden dem emellan är, att den levande tron föder kärleken till Kristus (genom Anden), vilket den döda tron icke gör. Detta är således förutsättningen

[1] P 10: 21 f.: »'Men går det an att tro Guds nåd, då man ingenting förnimmer deraf, utan twertom endast allt ondt, kallsinnighet, torrhet, wanmakt?' Swar: det icke blott går an, utan är just det rätta, är just hwad Frälsaren will, nemligen, att du skall begynna lita på Honom, hwad han *har gjort och sagt,* äfwen om du alls intet känner deraf i ditt hjerta. Det war ingenting, som så fägnade Frälsaren på jorden, som när Han fann denna tro — som när Han fördolde sin kärlek för någon och denne dock trodde. ... 'Men om jag blott med tron skall hålla mig wid det Frälsaren gjort och sagt, utan att hafwa en salig smak och kraft deraf, så blir ju denna tro blott såsom en kunskap och ett mitt eget fasthållande! eller huru skall en sådan torr tro skiljas ifrån den döda kunskaps-tron?' Märk i korthet följande: Den döda är blott kunskap och ett kallt bifall, den är icke förenad med något *bekymmer om delaktigheten* i Christo, ingen *hunger* och *törst;* du åter är ju i bekymmer om denna delaktighet i det som du tror. Med den döda kunskapen *förblifwer* man samma werldsmenniska eller werk-helgon, som man alltid warit; din tro åter, så torr och död den tyckes wara, behåller dig dock på en helt annan wäg, lifwar, drifwer och drager dig i Christi fotspår genom werlden, och gör, att du alldrig mera kan lefwa fri i synden. Af den döda tron får man ingen lust och kraft att umgås med sin Frälsare, omtala och bekänna Honom; din tro åter, så torr den är, gör dock, att intet ämne är dig så kärt och ljufligt, som Christus och Hans nåd. Sådant framställer Skriften till kännetecken på den lefwande tron.» Se ock P 7: 65, P 12: 33, 166, P 14: 35 f., P 23: 17 f.

för denna anfäktelse. Själva anfäktelsen består i, att människan antingen icke förnimmer denna kärlek i sitt hjärta, hon klagar över sin »torra tro», eller att hennes kärlek icke når sitt mål, Kristus. Att klagan gäller tron får icke vilseleda oss; den anfäktade saknar nämligen den av tron födda kärleken och klagar därför över tron.[2] Det är således i eminent mening den troendes kärlek till Kristus, som på detta sätt anfäktas.

Här visar sig alltså kärlekstankens samband med anfäktelsen hos Rosenius. Den har samma karaktär som inom den tidigare traditionen. Den troendes kärlek kan dragas från Gud till världen eller henne själv. Vi funno denna tanke i tolkningen av skapelseberättelsen, där Satan enligt Rosenius först angrep Adams och Evas tro på Guds Ord, varefter han sökte föra dem till »*högmod, sjelfförgudning* och *oberoende*».[3] Ehuru den lutherska tolkningen av syndafallet såsom innebärande människornas övergivande av Guds Ord[4] här dominerar, föreligger också en tolkning ut från kärlekstanken såsom ett bimotiv: Satan ville ingiva dem självkärlek, amor sui[5]. Rosenius varnar kraftigt för denna självkärlek; i en utläggning av Jesu ord: »Älskar du mig?» (Joh. 21: 15 f.) säger han, »att i hela den Evangeliska historien fins ingen synd antecknad, ingen frestelse eller oart hos Lärjungarne, för hwilken Herren så förskräckte och warnade dem, som för denna, neml. *sjelfkärleken,* sjelfförtröstan och sjelfupphöjelse».[6] Utläggningen hos Rosenius av sjätte bönen har denna tendens; den troende beder om att icke falla för frestelsen, icke gripas av frestelsen till »fåfänga, wällust, högfärd och all slags sinnlighet»[7]; det är fråga om de synder, som i formeln »djävulen, världen och vårt eget kött» räknas till *världen.* I detta sammanhang klagar den anfäktade människan just över sin *kärlek till synden:* »om jag ock hade *fallit* i synd, skulle jag icke förtwifla om nåd; men

---

[2] Jfr härtill samma förhållande hos Spener, ovan s. 50 f.
[3] P 10: 71, jfr ovan till utläggningen av syndafallsberättelsen, s. 84.
[4] Se ovan s. 90.
[5] Se ovan s. 25.
[6] P 15: 86.
[7] P 14: 101.

jag känner hos mig något ännu mycket swårare: jag känner nämligen *kärlek till synden* — det är ju alldeles förskräckligt!»[8] Av detta citat framgår, att det icke gäller imputationsanfäktelsen; den troende människan vet, att faller hon i synd, får hon också förlåtelse — hon skulle då icke förtvivla om nåden. Här gäller det därför kärlekens anfäktelse. Den troende människan finner till sin förskräckelse, att hon älskar synden. Själasörjarens svar är emellertid viktigt: »älskar du, är du nöjd med denna din kärlek till synden? — 'Nöjd' med den! Huru kan jag det wara? Det är twärtom det afskywärdaste jag wet med mig.' — Nu, *detta 'jag'*, som 'afskyr', som hatar denna kärlek till synden, det är ditt rätta *jag*, det är den nya menniskan ... Se då allenast till, att du icke gifwer din frestelse *bifall*.»[9] Vi erinra oss här vad vi ovan § 7 funno angående den troende människans förhållande till synden.[1] Här se vi detta i anfäktelsens situation. En troende hatar synden och älskar Gud; i anfäktelsen söker Satan draga hennes kärlek till synden, vilket fyller henne med förskräckelse. I påvisandet av att hon hatar sin kärlek till synden äger hon medlet att övervinna anfäktelsen och tillika vittnesbördet om sin kärleks rätta riktning — trots anfäktelsen.

Även vid utläggningen av frestelseperikopen Mt 4 återkommer något av denna kärlekens anfäktelse. Till sin helhet utlägges denna berättelse på ett lutherskt vis; den första frestelsen gäller tvivel och misstro mot Gud, den andra övertro, högmod, självrättfärdighet, den tredje världens »ymnighet och rikedom».[2] Även Luther kan varna för att fästa hjärtat vid denna världens rikedomar[3], men för fullständighetens skull må denna tolknings förekomst även hos Rosenius här noteras.

---

[8] P 14: 102. Se ock P 17: 115.

[9] P 14: 102 f. Samma tanke på bifallet i den romersk-katolska traditionen, se ovan s. 24.

[1] Se ovan s. 124.

[2] P 18: 34. Att denna tolkning av anfäktelsen till sin helhet är luthersk framgår även av Rosenii starka betonande av att det var med Ordets vapen, som Kristus besegrade Satan, se P 18: 25, 44, 90 f.

[3] Se ovan s. 36 f.

Men kärleksanfäktelsen förekommer hos Rosenius även i den form vi funnit den inom mystiken[4] och i viss mån hos Zinzendorf[5]: såsom den troendes avsaknad av kärleken i sitt hjärta eller avsaknaden av Frälsarens svar på hennes kärlek. Hon känner icke sin kärlek till Frälsaren — eller hon känner icke Hans svar på hennes kärlek. Det är här icke fråga om den anfäktelse vi undersökte i § 10, och som orsakades av den troendes förnuft och känsla, ty där var det *synda*känslan, som anfäktade *tron* på Kristi tillräknade rättfärdighet; där var det fråga om trosanfäktelsen, närmare bestämt imputationsanfäktelsen. Här åter är det *kärleken*, som icke erfares, kännes av den troende. Såsom inom mystiken klagar den troende över själens torka: »Jag wet ej annat, än att jag förlorat Frälsaren; jag är så torr, kall, död och olustig, har icke den glädje i Ordet eller bönen, som förr.»[6] Människan saknar Kristus, saknar föreningen med Honom: »Då kommer själen i mörker, och menar: Jag har mist Christum.»[7] Är således denna anfäktelse klart skild från syndakänslans imputationsanfäktelse, är den också skild från utkorelseanfäktelsen. I denna senare är det fråga om förkastelsen, den eviga salighetens förlust. Ett citat är belysande. Rosenius anför bilden av ett lyckligt äktenskap, där kärleken kan vara dold i vardagslivet men bryta fram med väldig kraft, om den ene t. ex. råkar i svår sjukdom. »Så är det ock med kärleken till Frälsaren; då wi frukte att hafwa förloradt Honom, då kan ingenting i hela werlden trösta oss: wi tänka hwarken på himmelen eller helwetet, utan det är sjelfwa Frälsaren och Hans wänskap, som wi icke kunna umbära.»[8] Hela det frågekomplex, som predestinationsanfäktelsen väcker, är här borta. Den anfäktade har ingen tanke över för den frågan, hur det skall gå henne i evigheten — »wi tänka hwarken på himmelen eller helwetet» — utan det är hennes kärlek till Kristus, som icke är besvarad av Honom. Hon fruktar

---

[4] Se ovan s. 29 f.
[5] Se ovan s. 69.
[6] P 6: 22.
[7] P 6: 23. Se ock P 8: 118.
[8] P 15: 106.

att förlora Honom. Vi stå här inför det tänkande hos Rosenius, där förhållandet mellan Kristus och själen tecknas i mycket personliga kategorier, vänskap, trofasthet o. s. v. Detta förhållande grundas just på kärleken. När den angripes, när den icke menar sig nå sitt mål, då uppkommer denna kärleksanfäktelse: »... ja, det kommer en tid, i synnerhet efter några års wandring i tron, då själen ofta med förskräckelse waknar öfwer att trons alla saliga werkningar tyckas wara helt förlorade, och endast en torr kunskap och sjelftagen tro synes återstå[9]; — der är icke mer den lifliga, warma, glada förtroligheten och böneumgängelsen med Gud, som förr; icke mer den innerliga, kännbara kärleken till Frälsaren; icke mer den noggrannheten, — icke mer den lifsfriskheten, som i de första saliga dagarne; — der tillförene en skön, saftig, grönskande och blomstrande örtagård war, der är nu en torr sandöcken; — bröllloppet är slut, Brudgummens kännbara, ljufwa närwaro slut, eller gifwes oss högst sällan; bröllloppsfolket fastar»[1].

2. Denna anfäktelse övervinnes därigenom att den troende lär sig att skilja mellan känslan och kärleken, lär sig, »att äfwen då känslan är kall, kärleken i hjertats djup kan wara lika warm och trofast».[2] Den anfäktade måste lära sig, att själva klagandet över kärleken till synden, själva ensamheten, den andliga torkan och längtan efter Kristus ingenting mindre är än tecken på hennes kärlek.

Vägen till denna förvissning går genom *självprövning* såtillvida, som den anfäktade skall undersöka, om hon har just den Andens verkan, som heter kärlek, längtan till Kristus, hunger och törst efter Honom. Hon skall undersöka, om hennes bättringsarbete kommit på skam, om hon nödgats förtvivla om allt

[9] Jfr den ovan s. 164 f. gjorda distinktionen död-levande tro; den döda tron är blott en »torr kunskap».

[1] P 9: 189. Se ock P 7: 103, 163 f.

[2] P 15: 106. Brandt har tagit upp frågan om »de andliga förnimmelsernas» roll för frälsningsvissheten och kännetecknens betydelse härutinnan; i detta sammanhang angives också Andens vittnesbörd såsom betydelsefullt (a. a. s. 120 ff.). Dock har sambandet mellan Anden och vittnesbörden icke klart uttryckts.

sitt eget och därför har sin enda tröst i Kristi rättfärdighet. Så länge hon söker upprätta en egen rättfärdighet genom att söka hålla lagen, så länge har hon sin tröst i sitt eget arbete. Men när hon förtvivlar om allt sitt eget görande, flyr till Kristus, och längtar efter Hans rättfärdighet, då är Kristus hennes tröst. Då är *Kristus hennes livsbehov*, så att hon omöjligen kan leva Honom förutan. Hon känner sig tom och ängslig, när hon inte hör Ordet om Honom, men mättad, glad och förnyad, när hon åter får höra det — därav skall hon sluta till, att Kristus är hennes livsbehov, maten och drycken för hennes hungriga hjärta; utan Honom skulle hon gå under — Kristus är alldeles oumbärlig för henne. Därför: längtar hon efter Kristus, suckar hon över sina synder, så skall hon veta, att denna längtan, denna suckan är Andens verk i henne. Det är Anden som suckar, som ropar efter Sonen och Fadern. *Andens förnämsta verk är att göra Kristus till livsbehov för henne*, och om så alla andra gängse frukter av Andens verksamhet saknas, äger hon ändå rätt att av denna sin längtan sluta till, att *hon är förenad med Kristus*. Också i denna anfäktelse har alltså tanken på enheten mellan Fadern, Sonen och Anden en mycket betydelsefull plats: av sin hunger efter Kristus förstår den troende, att hon äger Anden; och äger hon Anden, äger hon även Kristus, ty de äro ett i den Heliga Treenigheten. Hon förstår, att hon äger tron även i betydelsen föreningen med Frälsaren.[3] Ja, sin kärlek till Frälsaren skulle hon aldrig äga,

---

[3] P 2: 122: »'O att jag wisste, att nåden hörde mig till! O om jag hade Hans nåd och wore wiss derpå!' Då känner du dina synder nog, ja, du är redan i Christo benådad; ty sådan suckan utgör just den 'h u n g e r och t ö r s t', det 'k o m m a n d e', det 'a n a m m a n d e', hwarmed Skriften förbinder salighet och barnaskap hos Gud för tid och ewighet.» P 7: 23 f.: »... detta allena är hjertats tröst, glädje, skatt och berömmelse — Lammets försoningsoffer enda föremålet för hjertats tro, för dess hunger och törst, dess hopp och tillfredsställelse. Och är det icke just detta, som hela Skriften drifwer, såsom det utmärkande i den rätta tron och andligheten? — nemligen, att wi icke uti *något*, som hos oss finnes, skola hafwa wår tröst, icke ens i sjelfwa Andans werk, — icke ens i wår *tro*, mycket mindre i några trones frukter, såsom kärlek, Gudsfruktan, utan endast uti *'C h r i s t i k r o p p s o f f e r;'* ... Si, detta är derföre kännetecknet på de rätte Christne, att *L a m m e t, som dödadt är*, är deras

om hon icke hade del i Gud, ty Gud är kärleken. Liksom den andliga mättnaden och belåtenheten vittnar om, att det andliga livet står stilla eller är i utdöende[4], så vittnar missbelåtenheten över synderna och hungern efter Frälsaren om, att nådelivet finnes där och växer.

Här måste hon emellertid vara på sin vakt, med ytterst spänd uppmärksamhet. Det kan nämligen hända, att Satan — just som hon finner förvissning om sitt nådastånd genom att erinra sig Andens gärning i henne — helt plötsligt kastar om taktik och i hennes hjärta börjar föra in ett hemligt högmod över att

---

enda tröst; att i deras hjerta ingenting står i jemnbredd med detta, utan allt deras görande och deras erfarande af Andans werk, i sig sjelft så gott och härligt, dock aldrig kan tillfredsställa dem, utan endast *Lammet, som dödadt är och hafwer igenlöst oss Gudi med sitt blod.*» P 22: 21 f.: »Den fulla wissheten om Andans inneboende skall derföre endast samma Ande sjelf gifwa oss. Dock will han dertill anwända Ordet ... Minns då wäl, i alla ljusare och mörkare stunder, att Guds Ande är *Christi Ande,* en Ande som skall göra Christus känd, dyrbar och oumbärlig för själen. Det är i synnerhet af detta Hans förnämsta werk, du skall weta om du hafwer Guds Anda. ... Har Christus blifwit ditt *lifsbehof,* så att du werkligen icke kan umbära försoningsnåden? Sådant är wisserligen icke af kött och blod, utan endast af Christi Anda. Lyft upp dina ögon, förgät ojemnheterna på ytan, se upp på hela ditt lifs rigtning och eftersinna *om det är ett lif i Guds Sons tro,* d. ä. om du någonsin har fått och ännu hafwer det sinnet, att du *icke kan umbära Christus, för din alltid nedslående synd och owärdighet.* Detta gamla, enkla tecknet är det som warar, då alla andra i stridens tumult och rökmoln fördunklas. Då allt är wäl, då känslan gynnas med frid och fröjd i nåden, då behöfs ingen konst och wishet för att märka Guds Anda; ... Men under de kalla och dunkla tider, då endast synd och otrohet förnimmas och knappt en enda af Andans frukter, då fordras en mera upplyst och fin uppmärksamhet, för att upptäcka Hans inneboende.» Se ock P 1: 71, P 6: 96 ff., P 7: 3, 21, 51, 85, 101 f., P 8: 118, P 10: 162 f., P 11: 13, 159, 170, P 12: 164 f., P 15: 69, 105 f., P 18: 53 f., 115, 122, P 21: 173 f., P 22: 161 f. Att — som Johansson (a. a. s. 235 f., 266 ff.) — skilja mellan behov av Kristus såsom laglydnadens subjekt och såsom Gudskärlekens uppenbarare synes oss icke motiverat utifrån materialet. Behovet av Kristus är en längtan efter *förening* med *hela* Kristus.

[4] P 11: 10: »... den andeliga mättheten ... *wittnar om något* — wittnar om ett *stillastående,* ett *börjadt utdöende af sjelfwa nådalifwet*».

äga dessa Guds väldiga gärningar. Och därmed har han snart åter banat väg för nya, tröttsamma anfäktelser genom att i lagom tid åter börja förskräcka med synderna och nu låta människan stirra sig blind på dem och glömma allt Andens verk i själen. Risken för fariseism eller förtvivlan är stor.[5] Därför måste hon inprägla i sitt hjärta, att det alltfort icke är på hennes egenskaper — de må än vara av Anden själv skapade — hon får bygga sin visshet om föreningen med Kristus; hon får icke tro på sin kärlek, utan denna omfattar, sträcker sig mot Kristus. I *Honom* äger hon sin salighetsgrund. Hennes längtan kan alltså ej nu, lika litet som tidigare, frälsa henne — det kan Kristus allena. Men *längtan är kännetecknet på, att hon är förenad med Kristus.*[6]

Nu hör det ju emellertid till saken, att — som vi tidigare sett — den anfäktade saknar allt sinne för måtta och sans. Allt är förvänt för henne under anfäktelsen, ja, anfäktelsen består ju just i denna förvändhet: hon ser blott sina synder men icke Kristi överskylande rättfärdighet, hon darrar inför lagen och glömmer korset, hon lider under ett förvillat och fallet förnufts vansinniga logik och glömmer, att Gud är den, som rätteligen yttrar sig i

---

[5] P 15: 87: »Och det mest tänkwärda är, att saken alldeles icke hjelpes dermed, att man erkänner allt det goda, man finner hos sig, wara *Herrans werk*, wara *Christi* kraft uti oss; nej det är ändå lika galet, förgiftigt och farligt, när en Christen blifwer nöjd med sin egen fromhet och helgelse;» Se ock P 8: 110, P 9: 188 f., P 10: 25, 187, P 11: 13.

[6] P 9: 188 f.: »Hon grundar sin tro på sjelfwa tron. Denna förwillelse består utaf en blandning af sanning och willfarelse. Det är sanning, att man nödwändigt måste med *tron* omfatta Christum, men märk: *Christum!* icke sin tro. Och det är icke för att *Gud* skall *skänka* oss Christi nåds fullhet, utan på det wi måtte emottaga densamma, som tron fordras.» Se ock P 7: 23 f., P 15: 87, 105, P 20: 89. Rosenius fruktar alltså för att som pietisterna fastna i kännetecknen och glömma Kristus. Här står han i linje med herrnhutismens kritik av pietismen; herrnhutarna sågo ju i den pietistiska kännetecknenläran en ny lagreligion, som glömde Kristus, och de ville övervinna den genom att uppmana den troende att lämna självbespeglingen och fly till Kristus; jfr slagordet »Kom som du är!», som i sak möter hos Rosenius, se ex.vis P 1: 167, P 2: 53, 115, P 4: 108 f., P 7: 183, P 12: 25, 191 f., m. fl., jfr Hök a.a. nr 2 s. 138, 169. Om Rosenius i detta hänseende se ock Westin: Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld, 1. s. 23.

höga ting. Hennes känsla, som ständigt vill fyllas av njutning, ebbar ut och torkar, ty den är oförmögen att öppna sig beständigt för den himmelska salighetens skönhet; hon klagar över ensamhet och Gudsövergivenhet, då Kristus ändå går vid hennes sida, fastän hon icke ser det, och hon bävar inför den avgrund, som öppnar sig, ifall hon icke skulle vara förenad med Kristus, under det att själva bävan, själva oron över föreningen är dess säkra kännetecken. Därför kan och skall hon heller icke företaga denna självprövning under pågående anfäktelse utan under de »bättre stunder», då hon »har ljus och lif i Ordet». Hon skall *betrakta sin belägenhet i de ljusa, lugna stunderna,* när hennes omdöme icke förvillas av anfäktelsen, när allt är gott och fridfullt.[7] Där-

[7] P 18: 54: »Wi neka icke, att wi ännu ofta råka i sådant inre mörker, att wi icke alls kunna se Andans werk uti oss, utan idel synd och otrohet, så att wi skria utur djupet af elände och misströstan ... men jemte den sanningen, står ock det fast, att när nådens werk kraftigare utwecklar sig, wi ock kunna i de ljusare tider, när wi någonting se, äfwen urskilja hwad Gud werkat uti oss ...» P 21: 173 f.: »Men här torde ... någon säga: Jag skulle ock wara lycklig och tro att jag är fri från fördömelsen, om jag blott wore wiss att jag 'är i Christo Jesu', att jag werkligen fått lif i Honom och ännu lefwer i Honom; men huru kan jag derom wara wiss, då köttet ännu är så mäktigt i mig, och jag är så ömkeligt swag, så ofta faller och förgår mig och känner så litet af Anden hos mig? Swar: Under de mörka tider se wi wäl intet, om huru wi hafwa det med Gud; men i bättre stunder, då du har ljus och lif i Ordet, wet du wäl huru du hafwer det. Du kan wäl då weta med dig om du blifwit 'dödad från lagen', d. ä. uti ditt bättringsarbete kommit på skam, nödgats förtwifla på allt ditt eget werkande och fått din enda tröst i Christus — du kan wäl weta med dig huru du ännu beständigt får tröst uti din nöd för synden — först, om du har någon nöd för synden, och för det andra, om du då flyr till något eget görande, eller till Christus allena. Deraf märker du hwad som utgör din hjerte-tröst — således, om ditt samwete står under lagen, eller lefwer af nåden. Här äro wäl alltid omwexlande tider, så att wi stundom känna hwarken synd eller trosbegär; men om dock Christus och Hans försoning i allmänhet är ditt lifsbehof, så att, när du warit borta från Evangelium, du känner dig tom, fridlös och matt till din ande, men deremot, när du hörer Evangelium om Christus, du blifwer såsom en mättad, neml. styrkt, glad och förnyad i anden; deraf kan du ju märka, att Christus är din mat. — Är det åter twärtom så, att du är i allmänhet nöjd med din egen fromhet, icke är nedslagen öfwer synd, kallsinnighet och otrohet, utan har tröst och lugn Evangelium förutan; widare, icke har för nådens skull någon strid med dina

efter skall hon tukta och uppfostra sig själv till att under anfäktelsens stunder och tider erinra sig, vad hon då erfarit. *I medvetandet att äga detta Andens osvikliga tecken: längtan till Kristus, skall hon övervinna anfäktelsen.* Denna erfarenhet, detta medvetande kommer att ligga i djupet av hennes själ och under anfäktelsens stormar viska i hennes hjärta: Dock förbliver jag städse hos dig! Hon kommer att med Aposteln Paulus förnimma en »outsägelig glädje i all sin bedröfwelse».[8] »Detta är tron, samwetet, det inre medwetandet om Guds wälbehag.»[9] Vi uppmärksamma här detta *medvetenhetsdrag*. Den troende skall icke heller låta sig förvillas av de *många former*, som denna hennes kärlek till Kristus tager sig. Det finns stunder, när hon helt enkelt icke kan iakttaga den. Då måste hon se på sin livsriktning i stort och därav döma, om hon vandrar i köttet eller i Anden; kärleken kan vara stark, den kan vara svag — hon kan känna sig oerhört träffad av Jesu ord om de ljumma, som Han skall utspy ur sin mun[1] — men den kan också uppträda såsom kallsinnighet mot Kristus, men en kallsinnighet, varöver hon bittert grämer sig[2]; och t. o. m. Thomas' häftiga förnekelse var dock ett tecken på, att frågan icke var honom likgiltig, att han hade Anden[3].

---

synder, utan kan wara ense med dig sjelf uti att följa dina lustar — si, sådant wittnar wisserligen, att du icke genom Andans lag fått lif i Christo Jesu. En Christen är wäl icke en sådan, som är utan synd och nedslående erfarenheter . . .; men han är en sådan, som hafwer en helig ande, hwilken kämpar och strider emot synden och drifwer honom till nådastolen. Sjelfwa nöden för dina synder, för ditt hjertas hårdhet, liknöjdhet, säkerhet m. m. och sedan ditt behof af Christus och Evangelium ... — sjelfwa denna nöd och detta behov utgöra de säkraste tecken af en födelse ofwanefter.» Se citatet P 22: 21 f. ovan s. 171.

[8] P 12: 149. Se ock P 12: 65, 147 ff.

[9] P 12: 65.

[1] Jfr P 7: 168 f.

[2] Jfr P 14: 102.

[3] P 22: 22: »Och det är underbart att skåda och erfara, att äfwen då själen lider af stor kallsinnighet för sin Frälsare, så att hon i grämelse deröfwer kan på fullt allwar påstå, att hon icke alls bryr sig om Honom; så är sjelfwa denna grämelse och klagan ett wittnesbörd om huru hon egentligen hafwer det; liksom när Thomas häftigt nekar, att tro det Christus war uppstånden, så war

Därmed ha vi nått fram till en viktig punkt i vår undersökning. Att bota anfäktelsen genom självprövning är ju det pietistiska medlet. Vi erinra oss här, hur Spener råder den anfäktade människan att pröva sitt nådastånd just genom att undersöka, om hon har de kännetecken, som Anden giver.[4] Kännetecknen möjliggöra en registrering av den habituella förvandlingen. Vi ha tidigare återfunnit läran om kännetecknen hos Rosenius.[5] Nu ha vi sett hur Rosenius anvisar den anfäktade självprövningens väg. Men vi ha också sett, med vilket allvar han varnar den anfäktade att förtrösta på sin egen kärlek — eller tro, som det också kan heta, eftersom kärleken är född av tron. Rosenius har tydligt känt faran av att fastna i kännetecknen och därför alltid låtit dem ytterst peka på den de beteckna, nämligen Kristus. Kärleksanfäktelsen övervinnes genom vetskapen att i själva hungern och törsten, i själva längtan *är Kristus*, genom Anden. Ur begreppsmässig synpunkt förbinder alltså kännetecknen på Anden människan med Kristus, emedan Anden och Kristus i Treenigheten äro förenade.

Detta belyses ytterligare genom en undersökning av Sakramenten. Enligt Rosenius giva Dop och Nattvard föreningen med Kristus och borde därför konsekvent sett användas just i kärleksanfäktelsen. Den följande undersökningen kommer att visa att de mycket sällan anbefallas såsom medel att övervinna anfäktelsen.

### § 13. Rosenius hänvisar sällan den anfäktade till Dopet såsom tröstegrund.

1. Vi ha redan tidigare (§ 4 mom. 1) haft anledning att beröra Dopet. Därvid sågo vi, att Gud i Dopet ger människan »hela salighetens gåfwa».

---

sjelfwa det häftiga nekandet ett bewis, att frågan icke war honom likgiltig.» Se ock P 6: 25 f.

[4] Se ovan s. 51 f.

[5] Se ovan s. 136.

*I Dopet sker den innerliga föreningen med och delaktiggörelsen av Kristus och allt Hans goda.* Vad Ordet förkunnar om Kristus för hela världen, det gives åt den enskilda människan i Dopet. Där *förenas* hon med Kristus, blir ett med Honom.[1] Detta förhållande kan också uttryckas så, att Dopet är dels en förbundsskrift, dels ett skiljebrev; en förbundsskrift såtillvida, som Kristus genom Dopet förbundit sig med den döpte, förenat sig med honom, så att allt vad Kristus är och har också överföres på den döpte, och ett skiljebrev såtillvida, som den döpte förbundit sig att skilja sig från synden, dö från synden, strida mot synden.[2] Den döpte är fri från syndens herradöme, han skall icke mer tjäna synden; såsom en slav är han friköpt från en grym herres tjänst och skall nu helt och fullt tjäna och älska sin nye Herre.[3] Den döptes ställning kan ävenledes — vid utläggningen av Rom. 6: 3 — beskrivas så: han är döpt till Kristi död; det betyder, att han är delaktig av Kristi döds förtjänst, liksom hade han själv för 1800 år sedan dött på Golgata med alla sina synder — därför är han rättfärdig inför Gud och fri från lagens anklagelser; men det betyder också, att han är invigd till Kristi döds efterföljelse, d. v. s. till att taga avsked av hela sitt tidigare syndiga liv och dagligen korsfästa sitt kött, mer och mer dö från synden och

---

[1] P 5: 167: »Allt hwad Christus för oss *war, gjorde* och *hade*, är i dopet på oss öfwerflyttadt, åt oss skänkt;» P 20: 167: »... med ordet *'till'* ('döpte till Christum') uttryckes den innerliga förening och den delaktighet med Christus i allt Hans goda, som dopet innebär, och hwilken förening och delaktighet ännu tydligare uttryckes med ordet 'inplantade', inplanterade i Honom ...» Se ock P 5: 148.

[2] P 20: 170 f.: »Dopet är på en gång en *förbunds-skrift* och ett *skilje-bref;* Christus har deri så alldeles förbundit Sig med oss och oss med Sig, att wi skola för Gud wara och hafwa hwad Han är och hafwer; men dermed hafwa wi ock undertecknat skiljebrefwet till synden, att wi aldrig mer skola wara hennes tjenare, utan wara *Hans* egne, hwilken har köpt oss med sitt blod.»

[3] P 21: 34: »... när en träl blifwit friköpt från en grym herres tjenst och nu tillhör den nya, milda herre, som friköpt honom, så måste han ju icke mer tjena den gamle beherrskaren, utan egna hela sitt lif åt den nya herre, hos hwilken han nu har sin tjenst och sin lön». Tankens utformning är herrnhutisk, jfr ovan s. 66.

leva för Gud, liksom Kristus genom korsets död tog avsked från de synder, som Han hade burit.[4]

Dopet förenar alltså människan med Kristus och ger henne allt Hans verk — det är Dopets gåva; det fordrar å andra sidan av människan, att hon i fortsättningen tar avsked av syndatjänsten och tjänar endast Kristus — det är Dopets krav.

Sätta vi nu in denna syn på Dopet, med vad vi tidigare sett om tron och Anden, är det tydligt, att den förening med Kristus, som Dopet ger, är detsamma som att tro just i bemärkelsen att vara delaktig, förenad med Honom, och detsamma som att hava Anden, ty Kristus och Anden äro ju ett. Att därför säga, att Dopet dels är gåvan, dels kravet, är detsamma som att säga, att den som får gåvan — Kristus, Anden, tron — därmed också »får» kravet, eller m. a. o.: den Ande, som ges i Dopet, är aldrig overksam, den strider alltid mot synden. Därför kommer den döpte att strida mot synden, att dagligen korsfästa sitt kött. Dopets karaktär av gåva och krav är således blott en ny aspekt på den av oss tidigare kända egenskapen hos Anden att alltid vara verksam i den troendes hjärta.

Nu är det emellertid av vikt att lägga märke till, att det enligt Rosenius icke torde finnas någon människa, som ännu lever i det s. k. döpelseförbundet, som ännu verkligen hela tiden från Dopet låtit Anden fritt verka i sitt liv. Rosenius kan därför fråga: »Hwad har man för nytta af dopet, sedan man en gång har brutit döpelse-förbundet och lupit bort från Gud? Och hwem har icke

---

[4] P 3: 134 f.: »Detta säger oss, att wi först äre delaktiggjorde i Hans döds förtjenst, så att Hans egna död på Golgatha för 1800 år sedan är i dopet worden wår egen, så alldeles, som hade wi sjelfwe warit der och utstått wår död (2 Cor. 5: 14); men ock, för det andra, att wi på samma gång äre inwigde till Hans döds efterföljelse, så att, så snart wi äre wordne Christne, wordne delaktige af Christi förtjenst och alla Hans rikes förmoner och skatter, äre wi i samma stund inwigde till synda-döden, förpligtade att genast taga afsked från wårt förra synda-lefwerne, wår förra tjenst under orättfärdigheten; att under dagligt korsfästande af köttet, mer och mer dö syndene och lefwa Gudi; likasom Christus genom korsets död tog afsked från de synder, som Han hade burit.»

det gjort?»[5] Alla döpta torde ha »lupit bort från Gud», åter givit sig under sin gamle onde tyrann synden. Medvetandet om att vara döpt får således ingalunda utgöra något hyende under lasten för människan; hon måste akta sig, så att hon icke syndar på nåden. En sak är, att Guds löften till henne i Dopet alltfort stå kvar, men är hon »invärtes otrogen», d. v. s. lever hon ett liv med köttsligt sinne, sviker hon sin nye Herre, blir hennes straff mycket svårt. Ty i Dopet ges Anden och kunna Andens säkra kännetecken — det andliga sinnets utmärkande egenskaper — icke iakttagas, har den döpte fallit ur nåden, gått från Guds vänskap, där Dopet ställde henne, till Guds vrede. Att då åberopa sitt Dop inför Gud för att därmed undkomma domen vore att håna Gud. Då tjänar således Dopet icke till frälsning utan blott till desto större fördömelse.[6]

2. Vilken betydelse får nu Dopet i anfäktelsen?

När Anden således gives i Dopet, och när den döpte där förenas med Kristus, borde ju medvetandet om att i Dopet ha fått dessa gåvor göra slut på kärleksanfäktelsen, som ju just gäller frågan om föreningen med Kristus. Vi kunna uttrycka svaret på vår fråga i

---

[5] P 5: 151.

[6] P 23: 19: »Wi böra ... besinna falskheten af den läran, hwarigenom några på ett sådant sätt framställa sacramenternas kraft, i synnerhet dopets, som skulle den menniska, som en gång blifwit döpt till Christum, alltid hafwa qwar någon Guds nåd äfwen i sitt hjerta. Må ingen låta bedraga sig! Säkert är, att Gud å sin sida är trofast i sitt förbund och sina löften; men nog fara de döpte ändå till förtappelsens boning, såwäl som de odöpte, ja, till en blott ännu swårare fördömelse, när de, som en gång warit upptagna i Guds nåd, dock nu äro inwärtes otrogna och 'twå resor döde'. Och har någon ifrån döpelsen förblifwit i nådeförbundet, så måste han dock nödwändigt hafwa de *egenskaper*, som Anden werkar. Der Guds nåd bor, der bor Guds Anda. Men denna är alltid sig lik, werkar alltid sitt werk, neml. först ett 'nytt kreatur', som lefwer och trifwes i de himmelska tingen. Sedan är det Hans werk att döda den gamla menniskan, tukta, leda och uppfostra själen i Guds nåd, så att man går en helt annan wäg genom lifwet, än eljest hela werlden. Här är icke fråga om någon *fullkomlighet* i oss — 'allesamman äro wi syndare' — men de, som äro födda af Guds Anda, de äro dock 'nya skapelser' och drifwas af samma Anda att gå en helt annan wäg än hela werlden; och endast de, som så 'drifwas af Guds Anda, de äro Guds barn' ([Rom.] Cap. 8: 14).»

följande sats: *Dopet kan tjäna som medel för anfäktelsens övervinnande blott under den förutsättningen, att den anfäktade tillika kan iakttaga Andens främsta verkan: att hava Kristus till sitt livsbehov*. Ty endast under den förutsättningen äger ju den anfäktade Anden, den Ande som gavs i Dopet. Kan hon däremot icke skönja detta tecken på Andens närvaro, innebär detta, att hon icke längre har Anden och icke står i dopnåden och följaktligen icke heller kan trösta sig av att vara döpt. Dopet blir m. a. o. icke det primära medlet mot anfäktelsen utan underordnas det vi tidigare funnit: Andens verkande av längtan till Kristus.[7]

Dock måste här omedelbart ett förtydligande göras: blotta det faktum, att den anfäktade är bekymrad om delaktigheten i Kristus, ha vi ju funnit vara tecken på att hon har Anden, och det är självklart, att för en sådan människa Dopet kan vara till en hjälp att segra över anfäktelsen. Ett mycket belysande citat åskådliggör detta: »Den kärleksrike Herren förutsåg och kände wår stora jämmer och uselhet, wår stora 'senhjertenhet att tro', nemligen, att när Evangelium förkunnas, att Gud war i Christo och försonade werlden med sig sjelf, att synden är afplanad, Guds rättfärdiga kraf tillfredsställdt, medelbalken borttagen och owänskapen upphäfwen, och att hwar och en, som tror på Christum, skall häraf wara delaktig, skall icke förgås, utan få ewinnerligt lif; — så fastna wåra klentrogna hjertan wid allahanda skrupler och betänkligheter, och förnämligast denna: Ja, detta är allt ljufligt och hugneligt att höra; men — huru skall jag weta, att det ock hörer mig till? Jag will wäl tro på Christum och hafwa del i Hans förtjenst; men — ack, om jag wisste, att jag också werkeligen *blifwit* af densamma delaktig! Om jag wisste *när, hwarest* och *huru* jag det wardt! Ack, om Gud hade welat tilldela mig sin nåd på något wisst märkbart sätt, genom någon wiss yttre och synlig handling, så att jag kunnat weta när och hwarest

[7] P 7: 83: »Wisst äro wi alla ordentligt Sacramenterligen döpte till Christum; wisst hafwe wi alle hört, att en Helig Ande är till; men — wi se det ju för ögonen, att många icke mera wet af något Guds Andas inneboende och sanna werk hos sig, än desse, som aldrig hört att Han fanns till!» Se ock P 5: 178, P 13: 18—20.

jag undfick den! o. s. w. Och si, äfwen denna wår swaghet och suckan, detta wårt behof har den nådige Herren gått till mötes! Just så har Han ment det med dopet; der har Han gifwit oss en yttre handling, hwaruti Han på en gång och på ett synnerligt sätt i sin församling öfwerandtwardar åt den *enskilde*, hwad Evangelium förkunnar och utbjuder åt alla, — på det wi skulle *weta*, att wi fått och emottagit den stora skatten, — weta *när*, *hwarest* och *huru* wi emottogo den. Derföre har Han genom de anförda orden sammanbundit saligheten wid ett synligt och jordiskt ting, wattnet.»[8] Av detta citat framgår, dels att Dopet för den anfäktade helt visst är ett medel att övervinna anfäktelsen, såtillvida som den anfäktade i Dopet vet sig ha emottagit Kristus och Hans verk, dels att Dopet dock endast kan användas i detta sammanhang under förutsättning, att den anfäktade längtar efter visheten, suckar efter Kristus, eller m. a. o. har Andens främsta kännetecken: längtan till Kristus.

Detta är orsaken till, att Rosenius talar om Dopet som tröstekälla, egentligen endast när han direkt avhandlar detta Sakrament, men att han ytterst sällan nämner det därutöver.[9] I stället manar han till självprövning, och där man hade väntat sig att finna en erinran om Dopet, finner man en hänvisning till det faktum, att *Kristus har givit sitt liv för världen*, och den anfäktade är ju en del av världen, en lem i världen.[1] Vad som tröstar är således icke primärt vetskapen att genom Dopet vara en lem i Kristus utan att vara genom födelsen en lem i världen. Detta är synnerligen betydelsefullt. Ännu en viktig synpunkt giver oss vår undersökning: det är icke så mycket Dopets *faktum*, som skulle kunna trösta, utan medlet att övervinna anfäktelsen ligger i den troen-

---

[8] P 5: 148.

[9] Belägg härför se sid. 183 nothänvisning 3.

[1] P 1: 56: »När nu den arbetande och betungade syndaren ... waknar till den besinning, att äfwen h a n är en del af werlden, hwilken Gud älskade och gaf sin Son ... då blir der nytt lif ...». Se ock P 1: 179, P 5: 136, P 8: 63 f., P 9: 56, P 10: 122, 130, P 12: 166, P 14: 86, P 16: 38—39, P 19: 169 f., P 20: 60. Tanken finns hos BERNHARD: Sermones de Tempore, in Feria IV hebdomadae sanctae Sermo, 10, Migne PL CLXXXIII, s. 268.

des *medvetande* att hava Anden. Vi se här den pietistiskt-herrnhutiska betoningen av erfarenhetens, upplevelsens betydelse på bekostnad av Sakramenten.

**§ 14. Rosenius hänvisar sällan den anfäktade till Nattvarden såsom tröstegrund.**

1. Nattvarden är för Rosenius dels »*en Åminnelse-fest af Christi försonings-död*»[1], dels den måltid, vari »*den innerliga föreningen mellan Honom* [Kristus] *och Hans trogna*»[2] sker. *Nattvarden är dels en åminnelsemåltid dels en gemenskapsmåltid,* varvid med det första avses åminnelsen av Kristi försoningsdöd och med det andra den innerliga föreningen mellan Kristus och människan. I sin egenskap av åminnelsemåltid påminner den människan om, att hennes synder för Kristi skull icke mera tillräknas henne, att hon är fri från lagen; i sin egenskap av gemenskapsmåltid förvissar den henne om, att denna Kristi försoning gäller också just henne.[3] Visserligen hade kunskapen om Kristi försoning kunnat hållas levande »blott genom Ordets predikan», men det behagade Gud att förordna detta särskilda och yttre, synbara medel därjämte.[4]

Nattvarden är därför »en outöslig tröstekälla för alla af synd och samwets-qwal plågade själar».[5] Den »rensar wåra ögon från det dam, som under wandringen fördunklar dem; den målar både synden och nåden med sina rätta färgor; den tröstar, hugswalar, styrker och återställer barnaförtröstans frid och fröjd i wåra ned-

[1] P 5: 183.

[2] P 5: 187. Jfr P 11: 67, 92.

[3] P 5: 184. Gud har vid sidan av Ordets predikan funnit det behagligt »att också förordna ett särskildt, yttre och synbart medel dertill, hwarigenom denna åminnelse skulle blifwa mera liflig, smaklig och ingripande i wåra swaga, klentrogna hjertan». P 5: 185: Genom Nattvarden vill Kristus »på det kraftigaste och djupaste *förwissa oss om delaktigheten* i denna försoning ... och säger: *'Tager, dricker häraf alle ...*, att du må weta, att *du, du, du* är deraf delaktig'».

[4] P 5: 184, se citatet i föregående not!

[5] P 5: 185 f. Se ock P 11: 86.

slagna hjertan».[6] Den försäkrar således den troende om hennes synders förlåtelse, den försäkrar henne, att hon står under Guds vänskap. Detta är i själva verket ju detsamma, som att den förenar den troende med Kristus och ger henne hela Hans verk. Och detta i sin tur är detsamma, som att den troende äger Anden, ty Anden och Kristus äro ju ett.[7] I Nattvarden förenas människan således med Kristus, vilket innebär, att hon får Anden, att hon är troende. Därför kan Rosenius uppmana den anfäktade att »med all trohet bruka alla nådemedel»[8] och att besinna allt vad Kristus »i Ordet och Sacramenterna skänkt och tillsagt oss»[9].

2. Nattvarden kan således tjäna den anfäktade som medel att övervinna anfäktelsen. Och dock är detta icke hela sanningen. Ty även här gäller, att *Nattvarden tjänar den anfäktade till hjälp blott under den förutsättningen, att hon tillika kan iakttaga Andens främsta verkan, längtan till Kristus, i sitt liv.* Anden — som ges i Nattvarden — måste med andra ord även här märkas. Rosenius skiljer därför mellan det sakramenterliga ätandet av Kristi lekamen och blod och det andliga ätandet; och det viktigaste av de båda är det andliga, som han också kan kalla trons ätande. I detta återfinna vi, vad vi ovan sett vara botemedlet mot anfäktelsen: att hava Kristus till sitt livsbehov, ja, Rosenius uttrycker det så: »i Christo hafwa sitt lif, sitt lifsmedel, sin näring och styrka, hwaraf man dagligen måste njuta, underhållas och lifwas».[1] Endast den, som andligen äter Kristus, har välsignelse

[6] P 5: 185.

[7] P 5: 188: »— alltså hafwer wår Herre Christus welat förordna åt oss sin heliga lekamen att äta och sitt blod att dricka, för att på det allra närmaste införlifwas med oss, samt oupplösligen förena wår anda med sin Anda, wår kropp med sin kropp, wårt blod med sitt blod, att Hans kärlek, Hans renhet, Hans wärdighet måtte blifwa wåre egne, ewinnerligen wåre egne.» Se ock P 11: 92.

Om förhållandet mellan Nattwardens element och Kristi lekamen och blod säger Rosenius, att de senare »äro i *sällskap, i förening med* brödet och winet», P 5: 181 f. Se ock P 12: 162. Dock förklarar han icke mer ingående denna fråga.

[8] P 8: 107.

[9] P 9: 99.

[1] P 11: 66. Se ock P 5: 162, 178, P 18: 120.

av att äta Honom sakramenterligen. M. a. o.: endast den människa, som redan har Kristus till sitt livsbehov, har den rätta välsignelsen av Nattvarden. Men hon har ju redan i denna längtan till Kristus funnit det säkra medlet att övervinna anfäktelsen, hon har förstått, att hon är i Anden, i Kristus, i tron. Hon är redan förenad med Kristus, och därför kommer den förening med Frälsaren, som bjudes henne i Nattvarden, att framstå som en sekundär tröstekälla mot anfäktelsen gentemot den primära: Andens verkande av längtan till Kristus.[2]

Det är tydligt, att detta är anledningen till att Rosenius så sällan hänvisar till Nattvarden, när han vill tillföra de anfäktade goda och säkra medel mot deras svårigheter. Vissheten att i Nattvarden ha förenats med Kristus spelar en helt och hållet underordnad roll — liksom vi nyss funno vid Dopet — som botemedel jämförd med vissheten att ha Kristus till livsbehov, att äga Andens förnämsta verk i hjärtat: kärleken till Kristus.[3] Den

---

[2] P 11: 66: Det »*Sacramenterliga* ätandet ... hjelper icke till ewinnerligt lif, om icke äfwen det andeliga ätandet först och sist öfwas». Observera här den motiviska överensstämmelsen med den herrnhutiska tanken på det andliga ätandet, se Hök, a. a. nr 1 s. 75 f.

[3] Vid de ställen, där Rosenius ger råd åt anfäktade om botemedel, hänvisas till ett eller flera Sakrament å P 5: 148, 180, 185, P 6: 4 f., P 7: 102, 105, P 8: 107, P 9: 99, P 10: 123, P 13: 24, P 14: 13, P 15: 146, P 17: 26, 40; däremot hänvisas icke till dem å P 2: 122, P 4: 59 f., P 5: 117—127, P 7: 23 f., 28, 34, P 8: 26, 99 f., 118, 140 f., P 9: 52 ff., 84, 91, 100, 186 f., P 10: 20 ff., 124, 185, P 11: 39, 66, 138 ff., 148 f., 164, 170 ff., P 12: 98 ff., 156, 163, P 13: 18, 20 f., 133 ff., 139, 152 f., P 14: 41, 186, P 15: 40, 71, 139 f., 146, 168 f., P 17: 104, P 18: 53, 69, 89, 91, 115 f., 147 ff., P 20: 91, P 21: 173 f., P 22: 21 f., Pietisten (1877) 1: 56. Det är påfallande, vilken undanskymd plats Sakramenten intaga i de tidigare Roseniusframställningarna (Brandt a. a. s. 133 ff., hos Olsson och Johansson nämnas de knappast); detta är ett vittnesbörd i sin tur om deras ringa betydelse hos Rosenius. Dock har vår undersökning av dem givit starkare eftertryck åt vårt tidigare resultat, att erfarenheten av Andens verkningar är ett tillförlitligare botemedel mot anfäktelsen än den i Sakramenten givna föreningen med Kristus. Jfr Rappe: Carl Olof Rosenius, som flerstädes kritiserar Rosenii förbiseende av Sakramenten, t. ex. s. 23, 45, 53 f., 75 ff. Lodin menar, att Rappe i sitt omdöme om Sakramentens undanskjutna ställning hos Rosenius skjuter över målet, se Lodin: Carl Olof Rosenius, hans liv och förkunnelse, s. 67. En intressant inblick i ett

pietistiska betoningen av erfarenhetens betydelse, av kännetecknens avgörande vittnesbörd för anfäktelsens övervinnande på bekostnad av Sakramentens, fullföljes således av Rosenius i fråga om både Dop och Nattvard.

Samma förhållande gäller om *avlösningen*. Luther värdesatte ju bikten såsom en god hjälp ur anfäktelsen.[1] Hos Spener försvagas dess betydelse avsevärt.[1a] Också här går Rosenius på Speners linje. Avlösningen nämnes så gott som aldrig. Den antydes endast en gång: »Men att hjertat och samwetet äfwen måtte lugnas, blir ofta wid sådana swårare fall nödigt inför en själasörjare, eller en sann Christen, göra hemlig bekännelse, då den tryckande bördan wanligen faller af.»[2] I stället förutsättes Gud giva förlåtelsen omedelbart till den enskilda människan; hon klagar sin nöd och anropar Guds barmhärtighet — i Ordet, det yttre Ordet, ser hon, huru Gud förlåter syndare, som liksom hon beder Honom därom, — därav vet hon, att hennes synd är förlåten, det yttre Ordet skapar i henne en inre visshet, »det inre medwetandet om Guds wälbehag».[3] Såsom vi vid behandlingen

---

samtal över Dopet, tron och längtan efter frälsning, som fördes mellan Rosenius, F. G. Hedberg och M. Roslin, har den senare givit i »Anteckningar vid vistelsen i Stockholm; från den 28 Julii till den 14:de Augusti 1846», KÅ 1929, s. 314 f.: Rosenius utgår från underskattningen av Dopet och drives av Hedberg och Roslin från tron och längtan till blotta Ordets tillsägande av nåden.

[1] Se ovan s. 43.

[1a] Se ovan s. 59.

[2] P 1: 183. Jfr P 10: 185.

[3] P 12: 65. Se P 12: 166. P 11: 130 polemiserar Rosenius mot svärmandar, som mena sig kunna undvara det yttre Ordet: »... men desse hafwa mycket lätt för att tro, — ja, så lätt, att de icke ens behöfwa dertill Ordet, det *yttre* Ordet, utan hafwa nog i sina egna inre röster och uppenbarelser o. s. w. Wi tale icke om sådana andar — nej, utan om den af sin synd nedslagne och anfäktade själens tröst i Christo, genom Evangelium, hwarigenom samwetets träldom, oro och ångest äro öfwerwunna, och själen nu är endast i Lambsens blod tröstad och om Guds nåd försäkrad, och således — *'utfattig men dock salig'*.» Utan tvivel riktar sig denna polemik mot Zinzendorfs lära om det inre Ordet såsom föregående det yttre, se Hök a. a. nr 1 s. 64 f.; egendomligt nog följer en av den svenska herrnhutismens dogmatiskt sett ledande män, Arvid Gradin, på

av den inneboende syndens anfäktelse tidigare redan funnit, är det således Guds Ord i Skriften, som omedelbart giver visshet om, att Gud förlåter synder. Den anfäktade har intet behov av någon yttre tillsägelse härav utöver det yttre Ordet, hon behöver ingen medlare mellan sig och Gud.

Detta visar sig vara den egentliga grunden till att avlösningen icke nämnes eller anvisas såsom tröstekälla: den troende kan komma i ett falskt beroende av sin biktfader och därigenom fjärmas från Kristus själv och bindas vid en människa. Klart framställes detta i följande citat, som ingår i en utläggning över ämnet Den Gode Herden: »Christne skola neml. wakta sig för ett afgudiskt widhängande wid någon underherde. Det är ett afgudiskt och skadligt widhängande, när du blir så *beroende* af en menniska, att, för det första, om denna dör eller bortflyttas, all din tröst och ledning skulle dermed wara förlorad; och för det andra, att, om din lärare skulle wika ifrån sanningens wäg, äfwen du skulle wika med ifrån sanningen. Tänk hwilken fara! Nej, en Christen måste hafwa sitt hufwudfäste och egentliga hjertestöd i Herren allena, så att, om han ock kommer till den mest ödsliga ort, der ingen huld herdaröst ljuder från några menskliga läppar, han dock måtte kunna med endast Frälsaren och Hans ord uppehålla sin själ och af hjertat utbrista med David: *'Herren är min herde, mig skall intet fattas.'*»[4] Ingenting får stå mellan själen och Gud, den troende måste lära sig att helt och odelat förlita sig allenast på Honom och icke på någon människa — vore det så hennes präst. Detta är av de få uttalandena i saken

---

denna punkt icke läromästaren, se Hök a. a. nr 2 s. 22 f. Detta bestämda hävdande av det yttre Ordets oundgänglighet är klart lutherskt.

[4] P 15: 35 f. Hedenberg: Bikt och avlösning s. 173 citerar ur artikeln »Om syndernas förlåtelse»: »Vem skulle våga dö och fara hädan mot den hemlighetsfulla evigheten på en människas försäkran? Ja, vem vill här i tiden vara trygg och glad över Guds nåd, om han icke hade ett ord av Gud själv att hålla sig vid?» och menar, att man häri skulle kunna se en polemik mot prästernas ev. förkunnelse om avlösningens betydelse i själavården. Dock är avlösningen så inaktuell för Rosenius, att vi starkt ifrågasätta, om han överhuvudtaget ens polemiserat mot den; han skulle väl i så fall ha gjort det oftare och tydligare. Snarare bör detta citat tolkas i enlighet med vår härovan gjorda analys.

att döma den motivering, med vilken Rosenius avstår från avlösningen.

Däremot avstår icke Rosenius från avlösningen på grund av misstro mot det kyrkliga ämbetets möjlighet att å Guds vägnar verkligen förlåta synder. Han är övertygad om att »Herren genom dessa [scil. Ordets budbärare, d. v. s. den andliga överheten (citatet hämtat ur utläggningen av fjärde budet)] mera omedelbart wänder sig till oss, hwarföre Han ock om dem säger: 'Den eder föraktar, han föraktar mig.'»[5] Hans uppskattning av ämbetets höghet och särställning är mycket stor; det har att vårda och föda Guds hjord; att ha tillgång till en god präst men icke utnyttja honom såsom ett nådens medel utan begära Guds nåd annorstädesifrån — det är att fresta Herren, och Rosenius klagar över att det heliga ämbetet nu missaktas av folket.[6] Icke ämbetets natur har drivit honom att avstå från avlösningen, men möjligen det sätt, på vilket han menade, att mången präst förvaltade sitt ämbete. Med vördnad för ämbetet förbands klagan över att prästerna så sällan helt fullgjorde sina ämbetsåligganden; de predikade kyrkoläran — och det var gott nog — men de visade alltför ringa iver och nit för sina församlingsbors själar på vardagarna; man kunde icke rätt veta, om de verkligen ägde erfarenhet och vishet nog att trösta anfäktade själar, ty endast den, som själv anfäktats, kunde hjälpa andra. *Erfarenhetsdraget kommer fram även i ämbetsuppfattningen:* »... Läraren måste wara *född på nytt* och *älska Jesum*, om han skall rätt föda Hans lamm och får.»[7] Mate-

---

[5] P 16: 138.

[6] P 11: 39: »Att hafwa tillgång till Ordet, till Christeliga Lärare eller trosbröders umgänge m. m. men förakta dessa Nådens medel, och dock begära nåd till bättring och tro, det är att *fresta Herren* ...», P 16: 151: »För själasörjare är det ock bittert, att se så många oarter hos åhörarne, det heliga embetet blir swårligen missaktadt på denna tid, och folket är ogudaktigt m. m.» P 14: 13 nämnas som hjälp i anfäktelsen: »Sacramentet, bönen och bröders råd och förböner till hjelp.»

[7] P 15: 122. Se ock P 16: 151 (fortsättningen av citatet i noten närmast ovan): »Men skulle icke de fleste ibland desse lärare med förkrossadt hjerta slå ögonen ned och inför Gud och menniskor bekänna: 'wi, wi hafwe syndat och warit ogudaktige; wi hafwa icke med lära och lefwerne hållit wårt em-

rialet hos Rosenius är på denna punkt ganska klent; dock kan man även här märka den ovan påtalade dubbelheten i Rosenii uppfattning: å ena sidan talar prästen såsom präst å Guds vägnar, å andra sidan måste han vara pånyttfödd och älska Jesus för att kunna hjälpa i anfäktelsen. Här bryter sig den pietistiska ämbetsuppfattningen mot den lutherska.[8]

Är hänvisningen till biktfaderns avlösning enligt Luther alltså inaktuell hos Rosenius, gäller detsamma om dess mer pietistiska variant: hänvisningen till fromma bröders och systrars råd och hjälp, till tröstande och uppmuntrande samtal. Några gånger möta vi visserligen dessa anvisningar[9], men det är ytterst sällan, och de utgöra snarare bekräftelser på huvudregeln. Den anfäktade skall ensam företaga sin självprövning, ensam därur draga de konsekvenser, som giva sig, och därav sluta till sitt nådastånd samt i anfäktelsen ensam erinra sig denna slutsats.[1]

De undersökningar över Dopet, Nattvarden och avlösningen,

---

bete i helgd; wi hafwa icke, efter Apostelens bud, 'hållit på i tid och i otid, lära, truga, förmana, med all saktmodighet och lärdom' — icke welat wara herdar, utan herrar öfwer församlingen o. s. w.» Se ock P 14: 149: »En själasörjare skall derföre i sitt eget hjerta hafwa 'experimental-fältet', att wi så må säga, eller prof-skolan för allt hwad han skall lära andra. Skall han blott lära om bättring och tro, så behöfwer han icke mycket mer erfara, än dessa hufwudstycken; men skall han ock wara de rätt anfäktade själar till tröst, så skall han ock försöka hwad frestelser och anfäktningar betyda — allt efter föresynen i Christo, hwarom Skriften säger: *Deraf att Han wardt pint och frestad, kan Han hjelpa dem som frestas.*» Lägg märke till denna hänvisning till Kristus: såsom Kristus skall prästen förhålla sig till sina församlingsbor — det tyder på en hög ämbetsuppskattning. Se f. ö. även P 15: 120 f., P 16: 107. Jfr Moberg-Sandell: Teckning af Carl Olof Rosenii lif och werksamhet s. 46 f. P 17: 72, noten, skymtar ett sekteriskt såväl församlings- som ämbetsbegrepp: »en församling existerar alltid der, hwarest några trogne hålla sig tillhopa. De hafwa ock då wanligen någon eller några, mer eller mindre medwetet walda föreståndare, som föra ordet wid ett dylikt tillfälle, som Christus här åsyftat» (näml. Mt. 18: 15—17).

[8] Jfr Hök: Luthers lära om kyrkans ämbete, s. 155, 158 ff.; Holmström: Det kyrkliga ämbetet i ortodoxi och pietism, s. 195 ff., 212 f.; Askmark: Ämbetet i den svenska kyrkan, s. 3 ff., 82 ff.

[9] Se de citat ur P 11: 39 och P 14: 13, som anföras ovan not 6.

[1] Jfr ovan s. 63.

som vi nu ha avslutat, ha alla givit ett och samma resultat: de kunna icke övervinna anfäktelsen, såvida icke den anfäktade först kan iakttaga trons kännetecken i sitt liv. Därmed ha de också såsom primära botemedel ersatts av medvetandet att äga Andens verkan.

Detta är utomordentligt viktigt. Ty det vittnar om i vad mån kyrkotillhörigheten hade någon avgörande betydelse för Rosenius. Efter dessa våra undersökningar äga vi en möjlighet att fastställa, i vad mån Rosenius tillvaratagit de medel till anfäktelsens övervinnande, som Kyrkan erbjuder, eller om han gått andra vägar.

Svaret är redan givet. Ordet såsom botemedel äger en mycket framskjuten plats, men icke Sakramenten. Ty mot den anfäktelse, den inneboende synden verkar, brukas Ordet, men mot den anfäktades bekymmer om delaktigheten av Kristus tjänar icke den sakramentalt givna föreningen med Honom utan den efter självprövning framgångna erfarenheten av, medvetandet om gemenskapen med Honom. Att tillhöra Kyrkan är därför för den anfäktade helt visst en tröstekälla: hon hör därigenom Guds Ord; men den funktion i Kyrkan, som utgöres av Sakramentens förvaltning, är henne icke primärt till botemedel — där träder i stället hennes egen självprövning och därur framgångna erfarenhet till. Så trogen Rosenius än ville vara den Kyrka, som han kallade sin moder[2], så träget, allvarligt och inträngande han än

---

[2] Moberg-Sandell: Teckning af Carl Olof Rosenii lif och werksamhet s, 82: »Tror du icke, att jag älskar min moderkyrka framför alla, och, ehuru jag tror, att Christus äfwen inom andra kyrkor har sina lefwande lemmar, och jag derföre älskar äfwen de kyrkorna för Christi och de lemmarnas skull, då jag deremot älskar den lutherska icke blott för dessa wigtigaste omständigheter, (Christus är ju det wigtigaste i kyrkan?), utan ock derföre att jag tycker wår kyrka har den renaste, fullkomligaste lära, och hon dessutom är min moder ... tror du icke, att jag dock, af de nämnda orsakerna till förkärlek för *wår* kyrka, helst tjenar henne?» Det märkliga är här, att trots att Kristus är i Kyrkan, trots att Dopet och Nattvarden innebär *föreningen* med Honom, Rosenius ändå icke anvisar Kyrkan med Sakramenten som primära botemedel mot den anfäktelse, som ju gäller just föreningen med Kristus. Här avviker han alltså från Luther och går den pietistiskt-herrnhutiska vägen.

förmanade till kyrklig enhet mot alla separatistiska tendenser[3], så stor betydelse han än tillmätte både Ord och Sakrament i Kyrkan, kunna vi dock här i djupet av hans uppfattning av botemedlen mot anfäktelsen finna en dubbelhet. För det första: Ordet får primat före Sakramenten[4], för det andra: erfarenheten, det inre medvetandet om föreningen med Kristus, får primat före Sakramentens delaktiggörelse av samma förening. Därför tjänar kyrkotillhörigheten principiellt icke till anfäktelsens övervinnande, utan erfarenheten av Andens verkningar är primär. Ett förtydligande är dock av nöden. Vi tala icke om att blotta mottagandet av Kristusgemenskapen i Sakramenten är otillräckligt, emedan Kristus första gången, vid omvändelsen, även måste mottagas i hjärtat, i tron. Ty vi tala hela tiden ur anfäktelsens synpunkt, och anfäktelsen hör till trons livsform. Det är kärleken, som anfäktas och som därvid hämtar styrka att övervinna sin anfäktelse genom vissheten, att Anden dock är närvarande genom sina tydliga tecken. Det är icke fråga om, huru den i Sakramenten givna Kristusföreningen måste mottagas i tro, i hjärtats tro, för att besegra anfäktelsen, utan om *var* den anfäktade skall finna det bästa, det primära botemedlet. Att erfarenheten av Andens verk här angives före Sakramentens Kristusförening vittnar om en kristendomssyn, där det psykologiskt givna, men märk tillika: av Anden givna, har primat före det sakramentalt givna, där

[3] Se artiklarna »Några ord om Separatismen i Norrland», P 8: 136—143, 153—159, »Några ord till de enfaldige i kyrkliga frågor», P 10: 55—64, samt brevet »Om utgåendet från Kyrkan», P 18: 75—80. Jfr SANDEWALL: Separatismen i övre Norrland 1820—1855, s. 251 ff., där Rosenii inflytande angives såsom en separatismen hämmande faktor. Kyrkopolitiskt stannar Rosenius alltså kvar i Kyrkan; dogmatiskt tillvaratager han icke hela hennes rikedom.

[4] En belysande passus förekommer P 13: 18, där Rosenius säger, att »med ... den sanna kyrkan, icke menas någon utwärtes församling, hwilken kan omfatta ett helt lands innewånare, såsom alla döpte till Christum; ej heller menas här något mindre kyrkligt samfund, som blott genom Nådens medel sammanhålles; ... utan här talas om den heliga, allmänneliga församling, ... som består af de *lefwande Christi lemmar inom alla kyrkor och samfund,* hwilka hafwa *Christi ord,* denna enda nödwändiga säden till Guds rike...». Det utmärkande tecknet på dessa levande lemmar är, att Kristus för dem är allt, d. v. s. att de ha Kristus till sitt livsbehov, P 13: 20 f.

den enskildes Gudsgemenskap icke sättes i omedelbar enhet med den Kristusgemenskap, som Kyrkan utgör. Den av Anden givna omedelbara Kristusföreningen är primär gentemot den genom Sakramenten medelbart givna. Här står Rosenius på pietistisk-herrnhutisk mark, icke luthersk.

Sist vända vi oss nu till att söka svar på den frågan, huruvida vissheten att äga *andra* Andens kännetecken än kärleken till Kristus kan bota anfäktelsen.

### § 15. Av Andens frukter är kärleken till Kristus den förnämsta.

1. »En lefwande tro kan omöjligt wara utan gerningar.»[1] När vi nu taga vår utgångspunkt i dessa ord vid vår behandling av förhållandet mellan tron och gärningarna, är det allra först nödvändigt att vi iakttaga följande:

*Tron och gärningarna* stå hos Rosenius icke i konkurrensförhållande till varandra såsom salighetsmedel. Frågan är i vårt sammanhang icke främst om människan rättfärdiggöres genom tro eller genom gärningar. Ty den förening med Kristus, som den troende lever i, och genom vilken hon är fri från lagens straff, och genom vilken hon har full delaktighet i Kristi laglydnad, utesluter alldeles, att hon skulle kunna bli rättfärdig genom goda gärningar. Därmed skulle hon ju åter falla ur tron, icke längre tro, att Kristus fullgjort lagen för henne. Nej, genom tron är hon fri från lagen. Men genom tron äger hon också Anden, som i henne alltid är verksam och verkar, att Guds vilja sker med och genom henne. Anden ger Andens frukt. Och denna frukt kan också benämnas goda gärningar, varvid vi dock hela tiden skola hålla i minnet, att dessa gärningar icke äro lagens framtvingade verk utan Andens frukt. Rosenius säger härom: »Det är derföre wigtigt, att på det noggrannaste skilja emellan gerningar och frukt, att åtskilja det som är wåra egna werk, naturens, uppfostrans, ja 'Lagens gerningar', och deremot hwad som är 'Andans frukt', eller, såsom Christus här antyder, *frukt*

[1] P 15: 116.

*af föreningen med Honom.*»[2] Såsom exempel på denna Andens frukt anför Rosenius kärleken till bröderna[3], de trognas allmänneliga kärlek, d. v. s. den kärlek som främst tar sig uttryck i arbete på andras omvändelse[4], samt de trognas ödmjukhet, saktmod, kyskhet »och alla Andans frukter», vartill hör »allt hwad heligt och Gudi behagligt är»[5]. Såsom fri från lagen som villkor för salighetens undfående skall således den troende icke göra lagens gärningar ur den synpunkten, men Anden ger frukt i hennes liv. Denna frukt kan — som sagt — *också* kallas gärningar. Därför konkurrera icke tro och gärningar med varandra.

I stället finna vi, att *tro och gärningar komplettera varandra.* En tro utan gärningar är ingen tro, liksom det heller icke finns några Andens frukter eller gärningar utan Ande. »En lefwande tro kan omöjligt wara utan gerningar.»[6] Detta är en följd av att Gud har »allt ifrån begynnelsen fastställt den ordningen, att wårt innersta skall *bewisas* och *bewittnas* af wåra gerningar».[7] *Tron bevisas av gärningarna.*[8] De båda utgöra en enda helhet; ser man en del därav, skall man kunna sluta till resten. Det är i detta sammanhang av värde att se, hur Rosenius tolkar den stora domsskildringen i Matt. 25:e kap., ty här är frågan ingalunda den, om människan en gång skall dömas efter sin tro eller sina gärningar, utan här uppträda gärningarna som vittnen till, huruvida den anklagade haft tro eller ej. »Wid en domstol måste wara wittnen; dertill skola wåra gerningar tjena. De skola wittna om den nåd, som warit werksam i de trogna, eller om den ogudaktighet, som bor i de otrogna.»[9] Domen fälles alltså efter tron, bevisad av gärningarna — eller Andens frukt, om vi vilja uttrycka oss

---

[2] P 13: 117.

[3] Ibidem.

[4] P 13: 118.

[5] Ibidem.

[6] P 15: 116. Se ock P 4: 25—31.

[7] P 19: 89.

[8] P 5: 35: »Christi ord här (Joh. 15:) och allt Guds Ord yrkar ju beständigt, att *tron skall bewisa sin äkthet genom de f r u k t e r, som af henne följa.*» Se ock P 15: 7, P 18: 53 f.

[9] P 19: 89. Se ock P 11: 131, P 13: 163. Jfr P 9: 129.

alldeles korrekt. I ena fallet vittna alltså de goda gärningarna om, att den anklagade haft tro, i andra fallet är vittnesbåset ödesdigert tomt, frånvaron av Andens frukter är ett vittnesbörd av talande tystnad, eller m. a. o.: den anklagade har inga vittnen, som kunna hjälpa honom genom att vittna och bevisa till hans fördel. På detta sätt bevisar alltså gärningarna tron. Gärningarna och tron konkurrera icke med varandra, de komplettera i stället varandra.

2. Sedan vi angivit förhållandet mellan tro och gärningar hos Rosenius, uppställa vi den i vårt sammanhang viktiga frågan, i vad mån medvetandet om att äga gärningarna kan tjäna som medel att övervinna anfäktelsen.

Vi framhålla då först, hur Andens frukt för den troende givetvis tjänar som bevisning av, att hon har Anden, är i tron, är med Kristus förenad, såsom vi tidigare kunnat konstatera. Den av Anden drivna människan lever i en helt annan livsriktning, har en ny håg och lust o. s. v. Och naturligtvis kan hon härav sluta till att hon just har Anden.[1] Å andra sidan måste vi genast tillfoga, att det är högst osannolikt, att den troende mitt under anfäktelsen skulle bli varse dessa Andens frukter, som hennes gärningar äro. Ty då råda ju icke sans och måtta vid bedömningen av den egna situationen, och det är ju f. ö. det utmärkande för anfäktelsen, att den egna synden och skulden står överväldigande stor inför människan; hon skulle uppfatta det som ironi, om någon under anfäktelsen rådde henne att trösta sig med sina gärningar, att låta sina gärningar bevisa tron. Denna bevisning är avsedd att användas i de lugna och ljusa stunderna av frid och besinning; i anfäktelsens stunder går den ej att använda, ty då ser människan endast sin synd och icke Andens frukter. Den enda tröst mot kärlekens anfäktelse, som alltfort gäller, är vissheten om att längta till, hungra efter Kristus. *Denna* Andens frukt erfar människan antingen positive som längtan eller nega-

[1] P 18: 54: »... förökad Andans frukt gifwer oss en förökad wisshet om wårt nådastånd, då deremot ett wårdslöst lefwerne nedrifwer och förstör den tillförsigten.»

tive som Thomastvivel el. dyl. I full överensstämmelse härmed angives i artikeln »Om likheten och olikheten Guds barn emellan i detta lifwet»[2] kännetecknen på Guds barn på följande sätt: Ett Guds barn tror för det första på Kristus, men denna tro måste för det andra giva människan den kärlek till Kristus, som i Honom ser sitt livsbehov. Detta är de båda huvudkännetecknen på ett Guds barn. Dessutom tillkomma tre mindre tecken: 1) hon håller Guds bud (d. v. s. älskar att göra Guds i lagen uppenbarade vilja), 2) hon har kärlek till bröderna, 3) hon står under Guds faderliga aga. Gärningarna, Andens frukter intaga alltså här en underordnad ställning i förhållande till kärleken till Kristus. Eller: i anfäktelsen tjänar icke medvetandet om att äga kärlekens övriga gärningar — hur mycket de än äro Andens frukter — som medel att övervinna anfäktelsen. Det primära medlet därtill är alltfort medvetandet att längta till och älska Kristus. Eller för att ytterligare precisera: i anfäktelsen döljes Andens frukter för den troende, så att hon helt enkelt icke ser några dylika; därför *kan* hon icke heller sluta till, om hon är i tron eller ej. Gärningarna äro av anfäktelsen nedtystade, bundna, så att de icke kunna vittna om tron. Därför skall den anfäktade endast undersöka, om hon har *den* Andens frukt, som ingen anfäktelse kan tysta men väl karikera: kärleken till Kristus.

En följd härav är, att den troende aldrig kan lockas till att förtrösta på de gärningar hon gör, icke ens i anfäktelsens situation. I allt skall hon söka sig endast till Kristus och bort från sig själv — även om hennes gärningar äro Andens frukter.

* *
*

Vi sammanfatta:

Den i förra kapitlet behandlade trosanfäktelsen var av luthersk karaktär. Kärleksanfäktelsen är en anfäktelse av den troende människans kärlek till Kristus, såtillvida som hon dels icke erfar sin kärlek såsom kärlek, dels icke med sin kärlek menar

[2] P 18: 113 ff.

sig nå Kristus. Denna anfäktelse botas genom påvisandet av att blotta längtan till Kristus är kärlekens form i anfäktelsen; påvisandet av denna längtan — att hava Kristus till sitt livsbehov — sker genom självprövning efter känneteckenläran. Rosenius varnar den anfäktade för att fästa sin förtröstan på kännetecknen och låter dem alltså peka utöver sig själva till Kristus, som de beteckna. Därmed har han för anfäktelsens vidkommande fullföljt den linje han tidigare följt, såtillvida som han alltid låter Anden driva till Kristus, i anfäktelsen således låter Andens kännetecken driva den anfäktade utöver sig själv till Kristus. Häri framträder åter tanken på enheten mellan de tre personerna i Gudomsväsendet hos Rosenius, en tanke, som således konsekvent fullföljes och håller samman hela hans åskådning. Det är den, som begreppsmässigt sett förbinder de stora huvudtankarna i hans teologi, imputationstanken och förvandlingstanken. Enheten dem emellan ligger just i hävdandet av Anden såsom på en gång förenande människan med Kristus — varigenom Kristi rättfärdighet tillräknas henne — och skapande i hennes hjärta kärleken till Kristus. Att Rosenius låter föreningen med Kristus ske principiellt med åsidosättande av Sakramenten skiljer honom från Luther och närmar honom till den spenerska uppfattningen av anfäktelsen.

Det återstår nu att undersöka, i vad mån den rosenianska anfäktelsen betraktas såsom en tentatio seductionis eller probationis. Vi ha flyktigt berört frågan tidigare. Nästa kapitel ägnas helt åt dess undersökning.

KAPITEL VI.

# Anfäktelsens orsak och mål.

I detta kapitel skall visas, hur anfäktelsen enligt Rosenius kommer från Gud, ehuru Han tillstädjer Satan att plåga den troende människan. Därav följer, att anfäktelsens mål är gott. Djupast sett är därför anfäktelsen hos Rosenius en tentatio probationis. Undersökningen går tillväga på följande sätt: först visas, huru Gudsbilden hos Rosenius präglas av kärlek, »underlig» kärlek, som tillåter att syndafallet sker för att få uppenbara än mer av sin kärlek. Därefter sättes anfäktelsen in i detta sammanhang, varvid följaktligen lidandet ses såsom en väg till härligheten. Slutligen tecknas — för att angiva anfäktelsens yttersta gräns och slut — den övervunna anfäktelsen.

## § 16. Gud förer sina heliga underligen.

Vi ha hittills nöjt oss med att skildra, *hur* Gud skapar, frälsar och bevarar mänskligheten; nu få vi tillfälle att undersöka, *varför* Gud skapar människan, låter henne falla i synd, frälsar henne genom Kristus och bevarar henne i en sann tro. Det har sin grund i Guds outgrundliga kärlek.

1. Den röjer sig allra först i det *rådslut*, som Han gör före människans skapelse. Fadern håller råd med Sonen och Anden, och det är först sedan Sonen åtagit sig att frälsa människan — Gud förutsåg ju hennes fall — som Han skrider till verket att skapa henne. Vi ha tidigare beaktat detta gudomliga rådslut[1]; här skola vi nu betrakta, hur just Guds underliga kärlek däri visar sig. Fadern ville ha en borgen för att människan icke blev lämnad

[1] Se § 3.

kvar i synden — förr ville Han icke skapa henne. Detta är den ena sidan av Guds kärlek i rådslutet; den andra består däri, att Fadern grundat sin utkorelse till frälsning så orubbligt fast, så bortom all tid och allt rum, så djupt inne i den Heliga Treenighetens eget väsen, att intet kan hindra den. I rådslutet ligger ju också nådavalet inneslutet; Fadern har knutit frälsningen till Sonen, emedan Han är den Ende, som verkligen förmår genomföra den. Det är därför allt frälsningsarbete utanför Kristus är fåfängt; det är ömkligt i sin vanmäktighet, människan kan icke frälsa sig själv. *Men Kristus kan det;* Han är starkare än synden och döden. Därför bjuder läran om Guds eviga rådslut en trygghet och fasthet, som ingenting eljest; »rätt förstådd kan ingenting gifwa en herrligare och wäldigare tröst i syndanöd och anfäktning»[2]; i vetskapen att från tidernas begynnelse vara av Gud bestämd till frälsning genom Kristus ligger en mycket stor tröst för den anfäktade. Ty i denna majestätiska skapelse-frälsningsordning reser sig Hans suveräna kärlek till människorna[3]; redan före skapelsen omsluter Han dem med sin kärlek. Därför kan detta rådslut också kallas Guds eviga kärleksråd.[4]

Så *skapade då Gud människan.* Också här fortsätter Hans kärlek att gjuta sig ut över henne. Ty allt annat skapade ju Gud av intet, men människan skapade Han av sig själv: Han gav henne en odödlig kropp[5] och själ, Han gav henne den Helige

[2] P 11: 17. Se ock P 4: 35 ff.; P 7: 69, P 11: 20, P 12: 151 ff., P 14: 180.

[3] P 10: 39: »Men tänk nu, när Gud hade utwalt oss i Christo, förän werldens grund lagder war, och Christus war föresedd såsom wår Frälsare före werldens begynnelse, wisst ligger wår utkorelse och salighet i Christo nog djupt grundad; wisst kunde och borde man wara wiss och salig i tron på Honom, ja, så att man wäl kunde börja att ropa utöfwer sig af idel glädje och segerfröjd. Och å andra sidan — icke lärer det wara wärdt försöka på någon annan wäg blifwa salig, än genom Hans älskelige Son, i hwilken wi äre utwalde. Nej, kom icke för Gud utan Christo. Försök aldrig att winna Hans nåd i ditt eget namn. Det är blott i *Christo,* wi äro utwalde, förr än werldens grund lagder war, — blott i *Christo,* wi täckas Gudi. Utom Honom har Gud ingen förenings-punkt med menniskan. Och grunden lades alltför djupt, för att någonsin kunna rubbas. Lofwadt ware Guds ewiga kärleks-råd ewinnerliga!»

[4] Ibidem.

[5] Jfr dock sid. 82 nothänvisning 6.

Ande, Han gav henne »hennes sanna ljus i förståndet, hennes helighet och frihet uti wiljan», kort sagt: Han skapade henne till sin avbild, Han gjorde henne så lik sig själv, som ett barn är likt sitt upphov[6]. Häri röjer sig också Hans kärleks djupaste syfte: Han ville, att människan skulle vara Hans barn och Han hennes hulde fader. Samma förtroende, samma glädje och förtröstan, samma frid, som präglar det rätta förhållandet mellan föräldrar och barn, skulle också råda mellan människan och Gud; och i Paradiset var det verkligen så också.[7] I allt detta träder Guds kärlek stor och väldig fram: »Lika wisst som du kan inse, att du är skapad af Gud — och är en menniska — lika wiss kan du wara på en ewig och obegripelig kärlek af Gud.»[8]

Men icke nog med att Han skapade människan så underbart skönt; Han ger henne i sin kärlek nu de rikast tänkbara gåvor, när Han genom att göra henne till skapelsens herre skänker henne hela jorden att vara härskare över, så som Han själv är herre över allting. »Hwarje strå, hwarje träd står framför oss och ropar: 'Se din Guds kärlek till menniskan! Och du är ock en af det slägtet.' Om wi finge de andliga sinnen öppnade, skulle wi se uti hwarje djur och hwarje fågel en Guds predikant, som säger: 'Se, huru kär hafwer Han menniskorna! Wi alle äro skapade för eder'.»[9] Och ändå är detta icke slutet av Guds kärlek i skapelsen; ty Han har bestämt, att människorna ändå icke skola för alltid bliva på denna jord utan en gång hämtas till ett evigt liv; Han har ämnat människan »till ett ewigt lif i himmelen».[1]

Denna kärlek, med vilken Han så rikt omgav människan, hade ytterst ett enda syfte: människan skulle prisa och lova Gud och hembära åt Honom all ära. Lovsånger skulle sjungas till Gud, rökelse skulle tändas åt Honom; att förrätta denna tjänst var människan kommen och skapad[2]; människan skulle tjäna Gud i

---

[6] Se § 1!
[7] Ibidem.
[8] P 10: 45.
[9] P 16: 35. Se ock P 11: 151.
[1] P 16: 36. Se ock P 14: 164.
[2] P 10: 37. Om världen före människans skapelse heter det: »Huru herr-

allt sitt verkande såsom ett barn tjänar sina föräldrar, i kärleksfull och ödmjuk lydnad. All den kärlek, som Gud så slösande rikt skänkte människan, skulle uppväcka hos henne barnets kärlek till sin Fader, och med denna innerliga genkärlek skulle hon såsom »talare för hela den öfriga skaran på wår jord»[3] ge Gud äran för alltsammans[4]. *Så väcker Guds kärlek upp människan till att i sin tur älska Honom.*

Hos Rosenius står därför människan i skapelsens morgonstund, ett sannskyldigt Guds barn[5], omgivet på alla sidor av Guds kärlek, av hjärtat älskande Honom och frambärande, tolkande hela skapelsens lov till sin Herre och Upphovsman. Frågar man, hur denna kärlek till Gud uppkommer i hennes hjärta, blir svaret detta: hon äger ju Anden, och *Andens främsta verk är även här att skapa kärlek till Gud.* Denna Andens verkan, som vi funnit i anfäktelsens stunder, framträder i de mest skiftande former från ren kärlek över längtan till Thomastvivel, blomstrar här ostörd av all anfäktelse i Paradisets sköna lustgård. Av kär-

---

ligt och werksamt både djur- och wextlifwet än wisade sig i den nyskapade werlden, så fanns der dock icke en enda warelse med förmåga att känna och älska sin Skapare — ingen enda, som kunde höja sig öfwer det praktfulla och underbara skådespelet upp till dess store Upphofsman — ingen, som hade en förnuftig och odödlig själ. En wigtig plats i skapelsen war ännu tom. Arfwingen i huset saknades ännu. Här war beredt ett herrligt och underbart Tempel, glänsande af skönhet och prakt; men ännu fanns icke den Prest, som skulle sköta Gudstjensten och påtända rökwerket åt templets store Herre och Gud. — Wi wilje nu öfwergå till att betrakta huru menniskan skapades, — hon, som skulle förrätta detta höga kall, som skulle såsom Konung och Prest hembära Gudi det lof, som allt skapadt war Honom skyldigt, och således wara *talare* för hela den öfriga skaran på wår jord.» Vi ha redan tidigare påpekat *det kultiska draget* i detta betraktelsesätt, se s. 83, 89.

[3] Ibidem.

[4] P 16: 35. Om skapelsen såsom Guds kärleks gåva: »Tänk huru kraftigt allt detta ropar till oss öfwer det första Budet: en sådan Fader skolen I älska öfwer allting, Honom tjena och lyda och på Honom allena förtrösta.» Se ock P 10: 37, P 16: 36.

[5] P 11: 150: »Den första djupa grunden till wårt barnaskap är den, att wi *ursprungligen ä r o* Guds barn, det är, *att Herren Gud af begynnelsen skapade Menniskan till sitt barn, sin afbild och sin arfwinge.*»

lek skapar Gud människan och därtill hör, att Han ger henne sin Ande, som skapar kärlek tillbaka.

2. Dock: »innan menniskan kunde rätt åtnjuta detta andeliga och ewiga lif med Gud, war det nödigt att hon först skulle stå ett prof här på jorden».[6] Människan var ju bestämd till ett evigt liv med Gud. Och innan hon »kunde rätt åtnjuta detta», måste hon *prövas*. Som vi sett[7] hade människan en fri vilja; nu ville Gud sätta denna vilja på prov, se, om människan i en valsituation valde det rätta, valde det, som Gud ville, att hon skulle välja. Och provet bestod i att hon blev underkunnig om Guds vilja i ett ytterst ringa avseende: hon fick icke äta av kunskapens träd på gott och ont; gjorde hon det, skulle hon döden dö.[8]

Vad har alltså skett, genom att Gud på detta sätt prövar Adam? Svar: Gud har låtit Adam veta sin vilja; Gud har givit Adam en lag, slutit med honom ett lagförbund. Håller Adam lagen, betyder det, att han alltfort får leva inom Paradiset, bryter han mot den, betyder det döden för honom.[9] I vidare bemärkelse kan man säga, att Gud i skapelsen hade inskrivit sin lag i Adams hjärta, och att Han nu — i detta prov — ställde honom inför en konkret tillämpning av lydnaden för Hans vilja[1]; prövostenen, i sig själv så liten och oansenlig, är i själva verket en representant för Guds heliga vilja; provet gäller intet mindre än den fulla lydnaden — *i allt* — för Guds vilja; här ställes människan för första gången inför Guds viljas majestät, eller — vilket ju[2] är

---

[6] P 10: 51.

[7] Se § 1!

[8] Se § 2!

[9] P 4: 36: »Innehållet af detta förbund war å Guds sida: löfte om ewig wänskap, om wälsignelse och alla goda gåfwor, ja, lif och salighet; så wida Adam, å sin sida, anwände sina undfångna krafter, att enligt Guds heliga Lag bibehålla sig i sin medskapade fullkomlighet; i annan händelse skulle han 'döden dö' . . .» — Ibidem: »Detta förbund war ett *Lagsförbund*, emedan Guds derwid gjorda försäkran war lemnad under willkor af Lagens fullbordan.»

[1] P 16: 24: »Sedan Gud i skapelsen hade inskrifwit sin Lag i menniskans hjerta . . .» etc.

[2] Se § 2!

detsamma —: Guds lags majestät: »*Om någon håller hela Lagen, men syndar på e t t, han är saker till allt.*»[3] Och Guds vilja är icke i dag en, i morgon en annan, utan ständigt densamma. Ty Guds vilja bottnar i Guds väsen, och det förändras aldrig. Därför är Guds lag ett uttryck för Guds vilja — alltid.[4] Och att bryta mot Guds lag medför alltid döden, det må — som här — gälla ytligt sett små eller stora ting. När de första människorna således ställas inför Guds vilja, är förhållandet identiskt med det som uppkommer, när senare tiders människor ställas inför Guds vilja. Ty Guds vilja är densamma, vare sig den genom skapelsen är inskriven i Adams och Evas hjärtan, eller den i tydliga ord når människorna från tordönet på Sinai.[5] I båda fallen ställas de inför Guds oföränderliga vilja. I båda fallen kräves obönhörlig lydnad. I båda fallen straffas olydnad, lagöverträdelse mot den Högstes vilja med det svåraste straff: döden. I båda fallen medför laglydnad evigt liv. I båda fallen framträder Guds »'godhet och stränghet' lika stor och majestätisk», Gud visar, att Han är »*både* nådelig och förskräcklig i lika hög grad».[6]

Så falla Adam och Eva; de bryta mot Guds klart uttalade

---

[3] P 10: 66. Till frågan om provets yttre ringhet se P 10: 53: »När Han [Gud] wille sätta menniskan på det största och betydelsefullaste prof, då utwalde Han den allra minsta gerning, som kunde upptänkas på jorden» etc. Se ock P 5: 82 f., P 6: 40, P 15: 123.

[4] P 16: 28 f.: »Då nu grunden till den heliga Lagen ligger i Guds eget wäsende, så förstå wi hwarföre den omöjligen kan någonsin förändras, ty då skulle Gud sjelf wara förändrad. Derföre kan det aldrig i tid eller ewighet blifwa lofligt, hwad Gud i sin Lag förbjudit.» P 17: 101: »... hwad Gud någonsin älskat, det älskar Han alltid, och hwad Gud någonsin hatat, det hatar Han alltid, så sannt Hans heliga wäsende icke kan förändras.»

[5] P 16: 24 f.: »Sedan Gud i skapelsen hade inskrifwit sin Lag i menniskans hjerta, men genom syndafallet denna Lagskrift war ur hjertat så utplånad och i samwetet så fördunklad, att hwarken dess innehåll eller dess heliga wigt kunde rätt förnimmas af menniskan, wille Han omsider förnya denna Lagskrift och ställa den för menniskornas ögon i tydliga ord.»

[6] P 16: 26. Se ock P 11: 30. Jfr här tanken hos Luther på Guds bud i Paradiset såsom både evangelium och lag, W. A. 42, 110, 18 f.: »'De ligno scientiae boni et mali ne comede.' Hoc verbum erat Adae Evangelium et lex . . .»; se ovan s. 39.

vilja. De synda. Och de draga med sig hela människosläktet i sitt fall.

Nu fråga vi: varför ställde Gud dem på detta prov, när Han ju ändå i förväg visste, att de icke skulle bestå det? Rosenius skriver: »Men frågar någon, *hwarförc Gud skulle sätta menniskan på ett prof, i hwilket Han förutsåg att hon skulle falla;* så swaras: Guds råds hemligheter äro wäl egenteligen Honom sjelf förbehållna, och skola i ewigheten bättre förklaras för oss; men *något* kunna wi dock förstå.»[7] Och så svarar Rosenius på den uppställda frågan så: »Om wårt slägte hade behållit sin syndfria natur och en *fri wilja,* så hade det ingen Frälsare behöft. Men derigenom hade det ock aldrig behöft prisa Gud för *barmhertighet,* och aldrig fått smaka saligheten af förlåtelsens nåd.»[8]

Det är icke utan en viss försiktighet Rosenius söker svaret på den svåra frågan, och han menar helt visst, att det slutgiltiga svaret gives först i himmelen. Dock antyder han den riktning, i vilken vi skola gå för att höra det: Gud hindrade icke syndafallet, emedan människan ju hade fri vilja, men framför allt emedan Han avsåg något med det. Han hade ännu något i beredskap åt människan, som hon kunde få först i egenskap av syndare. *Gud prövar Adam och Eva i vetskap om att de icke skola bestå provet för att uppenbara än mer av sin kärlek för dem.* Sonen hade deltagit i skapelsen — Han väntade nu på att uppfylla sitt löfte från det hemliga rådslutet: att frälsa. Och däri öppna sig nya djupa flöden av gudomlig kärlek, men blott en syndare kan mottaga dem. Ännu kunde Adam och Eva icke »rätt åtnjuta detta andeliga och ewiga lif med Gud»[9], som förestod dem, de visste ännu icke, hur outgrundligt djup och hur översvinneligt stor Guds kärlek till dem var. Därför måste Han »bewisa»[1] dem sin kärlek; Han måste giva dem ett tecken på sin kärlek, som de

---

[7] P 10: 51.

[8] P 10: 52. Jfr P 11: 99, P 10: 22 f.

[9] P 10: 51.

[1] P 20: 103. Se ock P 5: 115, P 9: 103, P 11: 20. Jfr Ambrosiuscitatet P 3: 143: »Skulden är rikare på frukt, än oskyldigheten. Den sednare hade gjort mig förmäten, men min skuld gjorde mig åter ödmjuk.» Se Inledningen s. 26.

skulle förstå och aldrig glömma: Sonen. Denna synpunkt på syndafallet såsom ingående i Guds frälsningsekonomi har uppmärksammats av Brandt, Olsson och Johansson, men icke av dem tillfullo satts in i sitt sammanhang.[2] Den harmonierar emellertid väl med Rosenii uppfattning av lagens betydelse: att låta synden överflöda på det att Kristus må bliva mottagen som Guds kärleks högsta bevis.

*Därför* är Kristus »Guds kärleks högsta bewis».[3] I Honom är idel kärlek. Full av nåd och sanning kommer Gud i syndigt kötts gestalt, Han låter sig skådas av de fallna människobarnen. *Gud själv blir människa,* blir sådan som människan ursprungligen var avsedd att bliva och förbliva i Guds skapartanke. Det gamla är förgånget — den *nye* Adam träder fram, *men Han syndar aldrig!* Guds Barn omstrålad av Fadershemmets ljus och värme uppsöker sina förvillade syskon. I sin blotta mänsklighet är Han mönstret för den nya mänsklighet, som åter söker sig till Paradisets port.[4] Adam bröt mot ett av Guds bud — *Han* håller dem alla; Adam drog över sig och alla människor en evärdlig dödsdom — *Han* tager döden på sig och lider allas straff och befriar dem därifrån för evig tid. Och som ett ytterligare vittnesbörd om de krafter,

---

[2] Brandt a. a. s. 62 f., 128; Olsson a. a. s. 80 f.; Johansson a. a. s. 43 ff., 54. Rent sakligt kan det här hos Rosenius se ut som om nåden skulle brukas till lösaktighet, vilket naturligtvis aldrig varit Rosenii mening — lika litet som Aposteln Pauli (Rom. 6: 1—2); vi erinra oss, att vi befinna oss på anfäktelsens område, som hör till trons livsområde — och den troende hatar och flyr synden. Men — så är Rosenii uppfattning — skulle den troende människan falla i synd, så må hon veta, att detta syndafall kan bliva henne till medel att än intensivare hålla sig till Kristus och på så sätt bliva henne en uppenbarare av Guds kärlek. Se den följande framställningen!

[3] P 21: 180 f. Se ock P 16: 39 f., P 20: 104 f.

[4] P 3: 120: »Han [Gud] har gifwit oss en menniska, som hade Guds beläte fullkomligt, att se uppå och efterfölja, 'den menniskan Jesus Christus', som war Han härlighets sken och *'Hans wäsendes rätta beläte'*. (Ebr. 1: 3.) Wilje wi se Guds beläte, se huru wi skole wara och blifwa, så skole wi blott se på Jesum, icke sådan Han war såsom Guds Son eller Guds Lam, wår Försonare, utan sådan Han war såsom menniska.» Se ock P 1: 71. Observera här huru pregnant Rosenius uppfattar och återgiver Kristi sanna mänsklighet utan någon som helst fördunkling av Hans sanna gudomlighet.

som här äro i rörelse, uppstår Han från de döda och far till himmelen.

Nu faller täckelset, *nu förstår människan vad Guds kärlek är.* Gud ryggar icke sin rättfärdighet — domen »döden dö» står fast — men ej heller sin kärlek: *domen tager Han i oändlig kärlek på sig själv i Sonen, eftersom ingen annan kan göra det!* Guds rättfärdighet, lagbudet, syndafallet, de peka alla tre på Sonen och säga: Sådan är Gud! De ha det enda syftemålet att öppna människans ögon, höja hennes blick till att se huru ljuvlig Herren är. Rosenius skriver: »*Derföre beprisar Gud sin kärlek till oss, att Christus är död för oss, när wi ännu woro syndare.* — Gud *'beprisar dermed sin kärlek'*, säger Apostelen — ordagrant: *'framställer* sin kärlek', d. ä. förklarar och bewisar den inför hela werlden, 'gör den så stor, så wiss och uppenbar, att det icke är möjligt, att en menniska (som rätt betänker detta kärleks-bewis) kunde twifla derpå'. (Luth.) Den som ock eljest wore full med twifwel på Guds kärlek, full med samwets-oro och bäfwan för Guds wrede öfwer synden, borde dock wid detta bewis begynna att ana något om Guds hjertelag, begynna inse och förstå, att med allt Guds heliga nit emot synden, Han likwäl måste hafwa i sitt hjerta en oändlig kärlek och warkunsamhet öfwer syndarena. Sådant hade wi aldrig kunnat tänka, om icke Gud sjelf hade genom detta stora bewis uppenbarat det. Dermed beprisar Gud sin kärlek till oss — såsom ock Christus anförer endast detta bewis, då Han will förklara sin Faders kärlek till oss: 'Så älskade Gud werlden, att *Han utgaf sin ende Son.*'»[5]

Så pulserar Guds kärlek genom allt vad vi hittills sett: Lagen — vare sig det ena budet i Lustgården eller de tio på Sinai — var aldrig ämnad såsom en frälsningsväg, utan dess uppgift var hela tiden att uppväcka begärelsen. Gud lät det icke bero vid en frestelse till synd, lika lite som Han låter den troende anfäktas av enbart en syndakänsla — den må vara aldrig så förskräckande — utan Han lät och låter ännu människan falla i uppenbar synd för att driva henne till det omätliga djup av himmelsk kärlek,

[5] P 20: 103. Se ock P 7: 70.

som finnes hos Kristus. Hela Guds handlande med mänskligheten är inställt på detta mål.[6] Det förtar icke kraften i Hans rättfärdighet och allvaret i lagens hot och det glödande nitet i Hans vrede, ty den som icke låter sig drivas till Kristus, den som stannar på halva vägen, i synden, han är förlorad evigt. Lika litet skapar det någon motsättning mellan Guds kärlek och Hans rättfärdighet eller låter den ena framstå som medel för den andra, ty de äro båda ett, framgå ur samma outgrundliga Väsen, vittna om Guds höghet och helighet var och en på sitt sätt. Men detta Guds handlande är i sanning ett »underligt» handlande, en Guds handlande med sina barn. Världen förstår det ej, men den anfäktade vet, i Vems hand hon är, även när lagen och vreden dundra som svårast: hon är mitt i detta handlande. »Gud förer sina heliga underligen.»[7]

3. Så ha vi sett Guds kärlek i skapelsen och i syndafallet. Sist skola vi nu betrakta den i trons människa.

Tron ha vi tidigare bestämt såsom i begynnelsen ett försanthållande av det heliga Ordet, som vidgas till en förening med

[6] P 8: 23 f.: »Hela Bibeln, från början till slut, innehåller egentligen intet annat än Guds stora anstalter till syndernas förlåtelse. Sjelfwa lagen war utgifwen förnämligast derföre, att wi måtte lära wärdera och emottaga förlåtelsen. (Gal. 3: 24; Rom. 5: 20.) Och allt hwad Guds Son gjorde på jorden, det skedde allt till wåra synders förlåtelse.» Se ock P 9: 51, 186, P 10: 22. Jfr § 10. Observera här det kraftigt framhävda sammanhanget i hela Skriften. BRANDT benämner detta »massiv biblicism» (a. a. ss. 15, 162). »*Register öfwer de Bibelspråk*, som finnas anförda i C. O. Rosenii skrifter och der blifwit belysta eller utlagda» ger en intressant statistik över Rosenii bibelcitering: av registrets 56 sidor upptaga 13 citat ur Gamla Testamentet. Detta är betecknande för G. T.:s förhållandevis stora frekvens i Rosenii författarskap. Sällan behandlar han ett ämne enbart ur N. T.:s synpunkt — i allmänhet utgår han från G. T. Vårt arbete har givit många exempel härpå: framställningarna av skapelsen—nyskapelsen, synden—nåden, lagen—Kristus o. s. v. äga alla denna form. Detta beror naturligtvis på, att Rosenius alldeles oberörd av all liberal bibelkritik behandlade och brukade hela Bibeln som Guds Ord.

[7] P 8: 164. Vi betona återigen (jfr § 3!), att detta drag av underlighet hos Gud bör betraktas som en *kategori* i det rosenianska tänkesättet, en kategori inom vilken allt Guds väsen och handlande hör, både Hans kärlek och Hans rättfärdighet.

Frälsaren. Vi ha även sett, hur denna förening giver delaktighet av allt Guds goda. Här skola vi nu undersöka, vad denna delaktighet djupast sett giver.

Vi taga vår utgångspunkt i trons bestämning av *förening med Kristus*.[8] Denna bestämning är emellertid blott av formell art och måste kompletteras med en av innehållslig art. Vad innebär föreningen med Kristus, vad sker, när den Helige Ande driver människan till Kristus?

Det sker *en ny skapelse*, en ny födelse. Den gamla människan avsättes och får icke vidare regera, och en ny människa, som icke fanns förut, träder fram med samma höga Gudsavbild inpräglad i hjärtat, som Adam hade före fallet. Det saliga tillståndet i Paradiset är återställt på ett viktigt undantag när: den gamla människan dör icke förrän vid den lekamliga döden, och därav uppkommer den livslånga striden mot henne. Därför kan Rosenius säga, att den fulla återställelsen icke genomföres förrän efter döden. Men den nya skapelsen är ovedersäglig. Den består i en delaktiggörelse genom Kristus av Guds natur, som är kärlek.[9]

---

[8] Om föreningen med Kristus se exempelvis P 10: 18, P 12: 161 ff., P 15: 137.

[9] P 10: 41: »Ty detta innebär något obegripligt stort; det är något öfvermåttan stort och herrligt, hwad wi äro ämnade till: Guds afbilder, Guds barn och arfwingar, — Gudi like, fastän icke jemnlike. Derföre kunde ock Guds Son komma och blifwa menniska, blifwa wår broder och like, och 'skämdes icke kalla *oss bröder*', — och kom för att återställa hwad som genom syndafallet war förstördt; derföre skole wi ock genom Honom ännu komma till samma herrlighet, hwartill wi uti skapelsen woro ämnade. Genom den *nya födelsen*, den *nya skapelsen* (Joh. 3: 3; Ps. 51: 12; Eph. 2: 10,) warde wi genast *nye kreatur* i Christo (2 Cor. 5: 17,) och *'delaktige af Guds natur'* (2 Pet. 1: 4) och den nya menniskan skall dagligen *förnyas till Hans kunskap och beläte, som honom skapat hafwer* (Col. 3: 10,); men helt återställdt blir aldrig Guds beläte i oss förr, än wi uti uppståndelsen få nya, rena och odödliga kroppar och Christus uppenbar warder i alla dem, som tro.» Se ock P 10: 161 ff., artikeln: »Den nya Skapelsen». Se därjämte § 5 mom. 1. Tanken på den troendes förening med Kristus har upptagits av BRANDT, som i detta sammanhang talar om tron såsom »den mystiska föreningen med Kristus» (a. a. s. 102) och flera gånger nämner denna »trons 'unio mystica'» (jfr a. a. s. 135, 142, 217);

Det nyskapade hjärtat är därför *ett älskande hjärta,* ett hjärta, som genom föreningen med Kristus — Guds högsta kärleksbevis — är fyllt av samma Guds kärlek. Kristus förmedlar denna himmelska kärlek till människan. Den enskilda människan är genom tron delaktig av Guds natur, som är kärlek. Ingen kan taga sig den, den kan endast givas av den Helige Ande, den kan endast mottagas i tro.

Guds kärlek kommer därför att helt prägla den troende. Den yttrar sig i förhållande till Gud själv såsom *en stark genkärlek till Honom* för allt Han gjort, gör och skall göra. Att tro blir här nära nog detsamma som att älska, intensivt älska Kristus och Gud. Såsom Adam skapades för att vara präst och »*talare* för hela den öfriga skaran på wår jord»[1] och ständigt lovsjunga Gud och frambära hela skapelsens tacksägelse och kärlek till Honom, så står nu den troende genom föreningen med den nye Adam åter i denna paradisiska ställning: Herren sin Gud skall hon älska av allt sitt hjärta och av all sin själ och av alla sina krafter och av all sin håg.[2] Såsom den Helige Ande gav Adam denna ursprungliga kärlek före fallet, så giver nu samme Ande samma kärlek åt den nyskapade människan.[3] Här finna vi förklaringen till att det enda säkra botemedlet mot anfäktelsen är kärleken till Kristus. Ty väl kan striden rasa svårt mellan den nya skapelsen och den

---

tankegången utvecklas dock icke i enlighet med Roseniusmaterialet utan lämnas åtsido såsom en »svärmisk biton» (a. a. s. 217). ROSENDAL har emellertid kraftigt betonat unio mystica-tanken (ROSENDAL: Lag och evangelium i Rosenii betraktelser, s. 119, 147 f., 161, 185 f., 193 ff.) och sammanfört den med tanken på den troendes delaktighet i Guds natur (a. a. s. 184—192).

[1] P 10: 37.

[2] P 4: 62: »Till den nämnda friden och wänskapen med Gud hörer ett nytt saligt *barnaförtroende* till Honom, en barnsligt lofsägande eller bedjande ande, som Apostelen kallar *'utkorade barns Anda, hwilken ropar: A b b a, k ä r e F a d e r!*» Se ock P 16: 65 f.

[3] P 7: 98 f.: »Gud är en Ande, osynlig, obegripelig; man kan endast i Hans werk finna och skåda Honom ... Men hwilka Andans werk och frukter äro, hafwe wi ... till en del betraktat, i anledning af Gal. 5: 22, 23; *Andans frukt är kärlek, fröjd, frid* etc.» P 7: 114: en troende kan »icke en stund låta bli att älska den så öfwermåttan nådige Guden, ... Gud blifwer henne så kär och

gamla i människans hjärta, väl kan anfäktelsen hårt ansätta den troende, väl kunna alla andra tecken till nyskapelsen saknas — det främsta och största: kärleken till Gud, delaktigheten av Guds natur, måste dock röja sig om så blott såsom längtan, såsom hunger och törst efter Kristus eller blott såsom tvivel. Guds kärlek utgjuten i hennes hjärta[4] är det vissaste tecken på förening med Gud. Ty ingen kan taga sig den, den kan endast samme Gud giva.

Röjer sig således nyskapelsen i kärleken till Gud, och kan den häruti sägas vara en frukt av föreningen med den gudomliga sidan av Kristus, med Guds Son, så hör det också till denna nyskapelse, att den röjer sin förening med även den mänskliga sidan av Kristus, med Marias Son. Ty Kristus älskade människorna så starkt, att Han i rådslutet erbjöd sig att giva sitt blod för att frälsa dem. Hela Hans vandring här på jorden är därför ett sannskyldigt Guds kärleks bevis till människorna. Han framställer genom sin blotta levnad den nya människans livsstil mot sin nästa: kärlekens liv. Lever Huvudet så, böra även lemmarna göra det. Guds kärlek utgjuten i den troendes hjärta reser sig därför icke blott till en oerhört stark genkärlek till Gud utan *driver henne att offra sig i kärlek för sin nästa.* Här finna vi förklaringen till att tron måste vara verksam i kärlekens gärningar,

---

ljuflig». Se ock P 8: 115: »Här ser jag nu aldraförst, att Christus will hafwa wår *kärlek*. O en stor nåd! Han will fråga efter wår kärlek, will icke blott hafwa oss till tjenare, utan till wänner; Han är icke nöjd blott Han får wåra gerningar, utan Han will ock wara älskad af oss ... Christus will hafwa icke blott wår tjenst, utan wåra hjertans kärlek.» Se ock P 15: 21, 97 ff., 137, P 16: 40.

[4] Jfr till utläggningen av Rom. 5: 5: »Detta Guds kärleks utgjutande i wåra hjertan sker stundom på ett saligt förnimbart sätt, då Han inskänker oss fullt såsom med en ström — såsom ordet *'utgjuta'* just antyder, neml. att Guds kärlek strömvis och i rika flöden utbreder sig i wåra hjertan —; stundom åter är känslan och förnimmelsen borta, och wi hafwa dock Guds kärlek på ett så sannt och werksamt sätt i wåra hjertan, att den uppehåller oss emot alla syndanödens och anfäktningens störtfloder, då wi neml. alltid förblifwa i tron på densamma», P 20: 90 f.

att det inre måste bevisas av det yttre, att det yttre livet erbjuder vissa kännetecken på det inre. En kristen älskar människorna. Och hennes kärlek är tvåfaldig: allmännelig och broderlig. Den allmänneliga kärleken riktar sig till nästan, vare sig denna är fylld av Guds Ande eller ej, den yttrar sig i omsorg om hennes andliga och kroppsliga välfärd; den broderliga omsluter den troende nästan och älskar främst Gudsbarnet i henne.[5] Den senare är ett nådens tecken: den älskar icke i och för sig berömvärda egenskaper hos någon människa utan älskar henne därför, att hon är förenad med samme Kristus. Denna sköna brödrakärlek är icke blott ett nådens tecken; den är t. o. m. ett nådens medel: den sammanbinder alla troende med Kristus; därför gav Han dem kärleksbudet, när Han lämnade dem.[6]

[5] P 7: 115: Genom »Guds Andas närvaro och synnerliga skapande kraft» uppkommer det »dels en barmhertighet eller ömhet för alla menniskors nöd och fara . . .; dels ock en särskild kärlek till alla, som älska Gud, hwilka blifwa oss såsom bröder och systrar på det innerligaste kära. Denna kärlek till nästan kan aldrig förklaras på annat sätt, än som Apostelen säger, att wi ock blifwit *'delaktige af Guds natur'* (2 Pet. 1: 4,). Ty 'Guds natur' är kärleken: *'Gud är kärleken'* (Joh. 4: 8,). Och just derföre, att denna kärlek aldrig kan *tagas*, utan att den warder werkad af Guds Anda i den nya födelsen, derföre har ock Christus (Joh. 13: 35,) och Johannes (1 Ep. 3: 14, 4: 7 m. fl.) och Paulus (1 Cor. 13:) just satt denna kärlek till tecken på de rätte lärjungarne, de som äro 'födde af Gudi'. — Men på detta sätt werkar Sanningens Ande också *hela lagens fullbordan* i oss; Ty Apostelen säger uttryckligt: *'den der älskar, han hafwer fullbordat lagen — kärleken är lagsens fullbordan'* (Rom. 13: 8—10,).» Se ock P 1: 100, P 2: 26 f., 33 f., P 7: 24 f., 47 f., 83, P 8: 74 f., 116 ff., P 12: 97 ff., 100, P 15: 186 f., 189 f., P 18: 124.

[6] P 1: 103: »Märk: den broderliga kärleken är ett bestämdt nådens t e c k e n . . . Endast d å är din kärlek ett nådens tecken, när du älskar icke en och annan, utan alla, 'som f ö d d e ä r o af G u d i', och blott d e r f ö r e, att de äro födde af Gudi, mera älskar d e m, än alla, som hafwa de yttre älskwärda egenskaperna, men sakna lifwet.» P 1: 104: »Men broderliga kärleken är ock ett n å d e n s m e d e l. Att Jesus just på det sista af sin synliga närwaro gaf sina lärjungar ett nytt bud om inbördes kärlek, sägande: e t t n y t t b u d g i f w e r j a g e d e r, a t t I ä l s k e n s i n b ö r d e s, uttalar tydligen följande mening: medan jag warit hos eder, har j a g warit eder föreningspunkt, edert samband; nu skall den inbördes kärleken blifwa det sammanhållande och stärkande medlet; derföre låter nu kärleksbudet wara eder nytt.»

Så är Guds kärlek, utgjuten i den troendes hjärta, drivkraften till hennes kärlek till Gud och till nästan. Den förklarar, att hon nu älskar vad Gud älskar: hon älskar Kristus, lagen, medmänniskorna; att hon nu hatar vad Gud hatar: synden, köttet, ondskan. Hon ser allt såsom för första gången: hon ser huru Guds kärlek strömmar emot och in i henne i skapelsen, i återlösningen, i helgelsen, och hon tager emot det med öppnade sinnen och håller det för vad det verkligen är: Guds kärlek. Hon *tror*. Anden leder henne rätt, till sanningen, till den sanne Guden. Hon förstår, att det är endast i Kristus hon äger all denna Guds kärlek, helt enkelt emedan det är endast i Kristus, Gud giver henne den. Han är den Nye Förstlingen. Ställer hon sig bakom Honom, skall hon en gång få draga in i himmelen. Kristus är även efter uppståndelsen också människa och såsom en fullkomlig sådan företräder Han syndarna: Fadern ser på Hans förtjänstfulla sår och Hans fullkomliga laguppfyllelse.[7]

[7] P 9: 192: »Christus war af Fadren gifwen och förordnad att, såsom den *andre Adam*, stå i wårt ställe inför lagen. Ifrån krubban till sin graf war och handlade Han i wårt ställe. Det lärer Skriften uttryckligare än något ... Sedan Han nu uppfyllt allan rättfärdighet för oss, och *wi* uti Honom uppfyllt den, då återwände Han, under hela himmelens fröjderop, dit upp igen, hwarifrån Han kommen war. Och hwad gör Han nu för oss i himmelen? ... Han framställer sig för Fadren, icke blott med de förklarade såren, såsom tecken af sin oändliga lydnad, utan i hela den sköna skruden af alla lagens uppfyllelser för oss, och är, såsom sådan, Fadrens hela wälbehag, fröjd och förnöjelse. 'Men det har Han ju warit af ewighet?' torde du säga. Nej, märk! Han är det nu icke blott såsom det ewiga *O r d e t*, som war af begynnelsen när Gudi, utan nu är Han allt detta såsom en *'menniskones Son'*, såsom den *andre Adam*, såsom sin menskliga slägts hufwud och Borgesman. Han icke allenast *framställer s i g* för Fadren, utan Han *föreställer* eller *företräder* inför Fadren i sin person *alla sina lemmar* ... Såsom den ewige Fadren en gång såg hela det menskliga slägtet uti den ene *Adam*, så ser han nu alla Christi lemmar i Christo allena. I Christi gestalt ser Han wår gestalt, i Christi lydnad wår lydnad, i Christi renhet, skönhet och älskwärdhet ser Han wår ... Men när Fadren *s e r* oss i Christo, följer ock, att Han äfwen *älskar* oss i Christo, 'med den kärlek, som Han älskar Honom med' (Joh. 17: 23, 26.), som derföre i Skriften kallas Hans 'kärlek i Christo Jesu'. ... O, detta himmelska Råd, detta herrliga förhållande, det kan icke med någon jordisk bild förliknas!» Se ock P 7: 51, P 10: 119, P 11: 22 f., 24, P 12: 154, P 14: 154, P 15: 135 ff., P 20: 58 f.

Detta är således den yttersta grunden till den enhet, som föreligger hos Rosenius mellan imputationstanken och förvandlingstanken: tanken på Guds »underliga» handlande med människan. Ett led i detta handlande är Guds utsändande av Anden. Anden driver till tro på Kristus, förenar med Kristus, så att Hans rättfärdighet tillräknas människan. Samme Ande upptänder kärleken i hennes hjärta till Gud och människor och skapar en ny natur, en förvandlad. Mot den kvarvarande synden i människan strider Anden. I anfäktelsen tyder Anden Ordet om Guds kärlek i Kristus och övertygar människan om Kristi närhet genom att verka i henne ett livsbehov efter Kristus, som ingenting mindre är än den av anfäktelsen undertryckta kärleken.

Det visar sig nu att *otron* framstår utomordentligt klart i ljuset av Guds kärlek såsom just »ett föraktande af Guds allrastörsta barmhertighet, ett bespottande af Hans största ömhet, ett trampande af den Gudomliga barmhärtighetens största gåfwa, ende Sonen».[8] Otron är att uppenbart trampa Guds kärlek i smutsen, den är att skratta Gud rätt i ansiktet, övermodigt, hånfullt, ja, djävulskt. Det gäller Guds kärlek i skapelsen, i återlösningen och i helgelsen — om man nu kan tala därom i detta sammanhang — att *otron icke förstår att rätt mottaga den.* Otrons människa är icke förenad med Kristus och följaktligen icke heller delaktig av Guds natur: kärleken. Därför kan hon icke älska Gud — detta må visa sig i uppenbart Gudshån, i blind fariseism eller tröstlös förtvivlan: hon älskar icke Gud så att hon ser Hans kärlek i Kristus; hon vill upprätta sin egen laglydnad.[9] Men därför älskar hon icke heller medmänniskorna och allra minst de kristna. Den kärlek hon visar dem är nämligen icke värd detta höga namn, den är mänsklig, adamitisk.[1] Hon äger icke den starka

[8] P 10: 137. Se ock P 16: 40.

[9] Otron är »ett bortkastande af det enda oss gifna *frälsningsmedlet*, af det *enda offret för wåra synder*». P 10: 137.

[1] P 1: 100: »Så sannt det är, att mången gör godt men saknar den rätta källan, Christlig kärlek, utan gör det af naturlig ömhet, af äregirighet eller på förtjenst...» etc.

kärleken till Guds lag, hon äger icke den kärlek, som är lagens fullbordan, och därför förstår hon icke heller lagen; hon trälar under den i stället för att låta den driva sig till Kristus. Skrämd gömmer hon sig efter syndafallet och tager icke emot Guds evangelium om kvinnans säd, som söndertrampar ormens huvud. Därför vilar domens »döden dö» för evigt över henne, om hon icke låter Anden driva sig till Kristus.[2]

Så äro vi nu beredda att undersöka anfäktelsens mål och mening, sedan vi sett huru bakom allt, ja t. o. m. bakom syndafallet Guds underliga kärlek spåras. Vi avsluta nu vår skildring härav med ett Roseniuscitat: »Jag är Herren, din Gud, som skapat dig och alla menniskor till mina barn och arfwingar, och skapat allt hwad på jorden är för eder. Jag är Herren, din Gud, som af begynnelsen beredt himmelen till edert ewiga rike, att I skolen där njuta salighet hos mig förutan ända. Jag är Herren, din Gud, som gifwit eder min älskelige Son till en Frälsare, och som genom Hans marter och död förlossat dig från synden, döden, djefwulen och helwetet, den ewiga träldomens hus, så att synden icke skall utestänga dig från himmelen, djefwulen och döden icke behålla dig, om du blott hyllar Sonen. Jag är Herren, din Gud, som genom en stor Evangelisters skara gifwit dig mitt Ord, med hwilket min Ande werkar allt herrligt på jorden. Ja, jag är ock *ditt lifs*

[2] P 7: 70: »O, när den Gudomliga kärleken gått så långt, att den utgifwit sin enda Son, och Sonen blifwit en *förbannelse för oss*, för att förlossa oss derifrån; och wi sådant wete, tro, bekänne, samt förnimme Andans klappningar på hjertat; men allt detta oaktadt fortfare att följa naturen, lustarne, werlden — icke må man undra, att Gud i helig wrede låter sådana föraktare fara. ... Hwad som deremot är en swår hemlighet, är, att Guds wrede också hwilar öfwer en hop allwarligare själar, som hafwa nit om Gud, men dock aldrig wilja höra hwad Gud säger och hylla Sonen, utan, i sitt allwarliga nit, med sin tro trampa Hans blod, — förwillade af djefwulen till att rentaf sky för tron, för försoningsnådens fulla anammande. De se snedt på Christi försoning, nåden och tron, och hålla den skadlig för deras bättring, allwarlighet, helgelse m. m. Att som en syndare omfatta Christum och i Honom wara glad och salig, anse de antingen för en förmätenhet och säkerhet, eller för att draga nåden till lösaktighet; de mena, att man bör tro så måttligt, att lagen alltid måtte få regera i samwetet; att dess kräfjande röst i samwetet måste wara helgelsens rätta drif-kraft. Gud öppne deras ögon!» Jfr P 14: 34 f.

*Gud*, o menniska, som först med faderlig huldhet allt ifrån din födelse wårdat dig 'såsom min ögnasten', inlagt hos din fader och moder ömhet om dig, med mina änglar bewarat dig, och sedan i allt så wakat öfwer dig, att hwad bittert eller ljuft, som någonsin rört ditt hjerta, har allt warit dig tillskickadt af mig — 'äro ock edor hufwudhår all räknade' — så att icke ett ord af någon menniska, icke en blick, som antingen sårat eller wederqwickt ditt hjerta, har träffat dig utan min tillskickelse. (Klagow. 3: 37, 38; och 2 Sam. 16: 10.) Jag är Herren, din Gud, som ock allt framgent har ditt lif och all din wälfärd för tid och ewighet i min hand.»[3]

### § 17. Anfäktelsens orsak och mål.

Föreningen med Kristus ger icke blott Guds kärlek; den ger också anfäktelse. Detta beror på att den troende förenas icke blott med den himmelske Kristus utan även med den jordiske, med *hela Kristus*. Kristus äger både Guds härlighet och syndens förnedring. När Guds Son kommer till jorden, visar Han sig icke i sin makt och salighet, utan Han framträder i ett sådant tillstånd, att Han blir den mest föraktade och vanvördade, som bär allas krankhet; Satan uppbådar all makt för att döda Honom, ty Han vet, att Kristus är Guds helige; därför frestar han Honom, hetsar onda människor på Honom, låter dem håna och spotta åt Honom, driva Honom till korset och där döda Honom.

Det må vara lärjungen nog, om det går honom som hans Mästare. *Har Satan anfäktat Kristus, anfäktar han också Hans lärjungar*. Lider Huvudet, så lida också alla lemmarna. Kristi härlighet är i dem icke uppenbar utan fördold liksom Guds härlighet i Kristus. Och detta bliver en ständig källa till anfäktelser: den troende ser sin synd, faller i påtaglig synd och frågar sig med bävan, var det heliga livet i henne är; hon ropar efter Gud, när Han döljer sig, och fruktar att den Helige lämnat henne ensam. Förtvivlad prövar hon sig och undersöker, om hon tilläventyrs

[3] P 16: 51. Se ock P 10: 26 f.

har några Andens kännetecken och finner sig vara långt borta från den tro, som övervinner världen, ifrån den Gudsfödelse, som icke syndar, ifrån den frihet, som Sonen giver. I stället finner hon synd på synd, klen tro eller ingen tro alls, bundenhet vid det adamitiska fördärvet. Bestört frågar hon, hur hon kommit hit, hon, som dock erfarit den nya skapelsen, som funnit friden i Kristus, och som väl nu skulle begynna få en salig försmak av glädjen i himmelen. Svaret lyder: så långt från att vara ett tecken på otro är just *anfäktelsen en frukt av föreningen med Kristus.* Hennes tro är i själva verket icke svag utan anfäktad, trängd. »*Ty såsom H a n war, så ärom ock wi i denna werlden.*»[1] Vi ha förut sett, att den troendes förening med Anden ofelbart leder till strid mellan Anden och köttet i henne; så gör ock hennes förening med Sonen.[2] Ty Sonen och Anden äro ju ett i Treenig-

---

[1] P 11: 181.

[2] P 12: 103: »En Christen är en underlig och hemlighetsfull person, det är swårt att förstå honom. Johannes säger: *Såsom Han* (Christus) *war, så ärom ock wi i denna werlden.* Christus war i förnedrings-tillståndet 'den alldra föraktadaste och wanwyrdaste, full med wärk och krankhet', — och under den slöjan gömde han dock Guds älskelige Son, Guds herrlighets sken och Hans wäsendes rätta beläte. Så är ock en Christen nu på jorden djupt förborgad och öfwertäckt af allt det elände, som följde af syndafallet, — en fattig pilgrim, som betungad af det bedröfliga Adams-arfvet, wandrar ofta med wåta ögon och beklämdt hjerta, som oftare suckar än lofsäger. Ty synden, synden, som alltid lådar wid oss, är en outtömlig källa till sorg och anfäktning.» Se ock P 8: 166 f., P 11: 181 f., P 14: 100 ff., P 15: 75; P 22: 73: »Widare hörer till lidandet med Christus *allt det lidande af synden och satan, som wi hafwa blott derföre, att wi kommit i förening med Christus.* Såsom Christus bar werldens synder med ångest och nöd, så att Han kämpade, bad och swettades i örtagården, så måste ock alla de, som hafwa Christi Anda, hafwa ångest, kämpa och bedja för den inneboende synden. Såsom Christus war frestad och anfäktad af djefwulen, så måste ock alla trogna här warda af samma fiende förföljda med pinsamma frestelser och glödande skott. Om någon will wara en Christen, men har en så beskaffad tro och gudaktighet, att synden icke plågar honom, djefwulen icke frestar och anfäktar honom, utan han är alltid stark, modig och lugn; så har han deri ett betänkligt tecken att hans tro och gudaktighet äro falska ... En sådan själ erfar, att hon har fått en hel mängd nya lidanden, såwäl af sin egen inneboende ondska, som af djefwulen och werlden — lidanden, som hon förut icke wisste af. Alla sådana lidanden hafwer hon

heten — denna betydelsefulla tanke fullföljes också här hos Rosenius.

Den som verkar dessa anfäktelser, nu som under Kristi jordevandring, är Satan, ty intet ont kommer från Gud. Och dock: här erinra vi oss de underliga vägar, som Gud i sin kärlek låter människan beträda för att uppenbara än mer av sin härlighets glans för henne. Det är icke blott så, att Satan sänder iväg sina glödande skott mot den troende; Satan är icke allsmäktig, *men det är Gud.* Gud »håller tyglarna på djefwulen».[3] Han tillstädjer det onda, så långt det tjänar Hans kärleks syften.[4] Han *låter* ormen väsa och icke blott fresta utan t. o. m. driva till syndafall *för att* nå sitt mål med människan. Han *låter* sina barn anfäktas. »Gud gör ingenting utan ändamål.»[5]

Vilka äro Hans ändamål med anfäktelsen?

Vi sammanfatta dem i tre punkter: Gud vill genom anfäktelsen 1) ytterligare öka den troendes syndakännedom, 2) ytterligare öka hennes kärlek till Kristus samt 3) låta henne — förenad med Kristus i lidandet — också dela Kristi härlighet i uppståndelsen. Vi skola betrakta var och en av dessa punkter.

Gud vill genom anfäktelsen tvinga den troende till att alltmer se sitt syndafördärvs outtömliga djup; hon skall tvingas att se, vilket eländigt käril människan är, hur förgiftat av synden hennes förstånd är, hur förvänd hennes vilja är. Hon skall föras allt djupare ned i syndens schakt för att förstå storheten i Kristi lidande för henne. Hon skall lära sig att rätt värdera de smulor, Gud i sitt behag täckes ge henne av livets bröd, hon skall alltmer förstå, att tron sannerligen inte är hennes eget verk utan helt en gåva från Gud. Hon skall kort uttryckt se sin synd och Guds

---

således blott derföre, att Christus är i henne.» Det visar sig här, huru betydelsefull föreningen med Kristus är för den troendes hela liv. BRANDT redogör i korthet för anfäktelsen (a. a. ss. 125—128) men har icke angivit dess orsak härutinnan.

[3] P 7: 11.

[4] P 14: 151: »Och se här, huru den himmelska Wisheten spelar på jordens yta och 'begabbar sina fiender!' Han tar fiendtligheten till tjenst, att befodra just det som den will emotstå.»

[5] P 7: 11.

nåd.[6] Dessa båda kan hon se i Ordets beskrivningar härav. »Men en sådan syndaförderfwets kännedom, som gör tillfyllest att drifwa oss till Christum, inhemtas icke af Ordets beskrifningar deröfwer, utan hufwudsakligast af erfarenhet deraf; ty om man än wet och bifaller allt, hwad Ordet säger om förderfwet, sitter dock i hjertat en fin, djup, oändelig egenrättfärdighetsinbillning, som säger: dock måste jag bjuda till, att ännu bättre bedja och kämpa emot mitt onda, så skall jag wäl med Guds bistånd en gång öfwerwinna det, och då få börja tro. Det är endast genom den bedröfliga, nedslående erfarenheten af dessa oändliga, fruktlösa strider, som menniskan liksom utkörd och utmattad ändteligen nedsjunker i sin uselhet, hopplös och misströstande på all egen kraft och ansträngning, och då först låter hon Frälsaren upptaga och frälsa sig, sådan hon är. Och så måste det gå, om Christus skall få sin ära för sitt dyra, utgjutna blod. Så måste det gå, om tron skall blifwa sann, d. ä. ställd werkligen på Christum allena.»[7] Detta betonande av erfarenheten är mycket betecknande för Rosenius. Det äger ju djupt

[6] P 7: 12: »Men hwad Gud har för ändamål dermed, att Han lemnar själen åt sig sjelf och åt satan, att sållas och anfäktas med twifwel, det kan man merka af sjelfwa medlet, eller af denna försökelses egen beskaffenhet, samt af Guds Ord härom. När en själ, som ingenting högre önskade, än att kunna rätt hjerteligen tro och älska sin Frälsare, blir så eländig, så förmörkad och förwirrad, att hon också kan twifla om det *finns en Gud* — blir så blind, att hon icke ser hwad de råaste hedningar sett, att det måste finnas en Mästare till ett så stort och ståtligt werk, som werlden är — blir derjemte så ohygglig, ja djefwulsk, att ock bitter hädelse emot den store gode Guden utbryter ur hennes hjerta, just då hon gick att tillbedja Honom; blir nu häröfwer helt förskräckt och förtwiflad, pinas såsom i eld, men kan icke göra sig fri, utan arbetar och arbetar att finna ett fäste för sin tro, finna säkerhet för *någonting*, men finner intet, utan oaflåteligen kastas af och an: — O, då lärer hon ändteligen rätt eftertryckligt, hwad *menniskan* är, hwad wårt förstånd, ljus, kraft och fria wilja förmå! Då lärer hon förstå hwad det olyckliga syndafallet medförde. Då lärer hon att wärdera de minsta smulor af Nåd, af det lifsens bröd, som nederkommer af himmelen, — i stället för att wämjas wid öfwerflödet! — Ja, då lärer hon, så att hon mins det, *att tron icke är i menniskans magt*, utan är en Guds *g å f w a*.» Se ock P 1: 189, P 4: 70, P 8: 19, 76, P 9: 185 ff., P 10: 24, P 14: 43 f., 85, 103, P 15: 89, 105, 107.

[7] P 2: 99.

samband med hela hans teologiska åskådning för övrigt. Tron skall visa sig i gärningar, påtagliga erfarenheter, otron likaså; Anden skall erfaras genom vissa tecken, och dessa kännetecken skall den troende erinra sig, troget bevara i sitt medvetande, i sin erfarenhet, så att hon med dem kan trösta sig i anfäktelsen. Nu se vi huru Gud använder själva anfäktelsen till att än mer fördjupa och vidga hennes erfarenhet, nämligen av synden, för att så än mer uppelda hennes begär efter Kristus. Gud är så suverän över Satan, att Han icke blott låter honom fresta den troende till synd, icke ens blott låter honom leda henne till syndafall — hela tiden har Han tyglarna på honom! — utan Han utnyttjar t. o. m. själva anfäktelsen, själva ångern, förtvivlan över syndafallet, själva det ödsliga ropet efter Gudsgemenskap till att låta den troende erfara hur svår syndare hon är och hur nödvändig Kristus är. Det ser ut som Satans seger men är Guds. Det erfares som förtappelse men är vägen till frälsning.[8]

Ty Kristus är uppstånden, och var och en som tror på Honom skall icke dö utan leva evinnerligen. Detta är det andra, anfäktelsen övar till och ger erfarenhet av. Anfäktelsens risk är helt visst stor: den troende *kan* bliva kvar i sin förtvivlan och ensamhet, hon *kan* bringas av Satan att avfalla från Gud. Men då har hon givit efter för honom och givit upp striden. *Och det får hon icke göra!* Då har hon missförstått hela Guds underliga handlande, missförstått lagen och trott den vara given som frälsningsväg och överhuvudtaget hamnat bland otrons folk, som ju alla ha det gemensamt att de ej förstå Guds kärlek. Därför måste hon lära sig huru Gud leker med henne den allvarsamma leken för att fostra henne; hon måste lära sig att Gud nu vill använda hennes anfäktelse till att öka, intensifiera, glödga hennes kärlek till Kristus. Anfäktelsen är hos Rosenius i mycket hög grad en tentatio

---

[8] Ofta använder Rosenius liknelsen om den förlorade sonen för att visa, hur Gud *låter* synden ske *för att* nå fram till sitt syftemål, se exempelvis P 4: 105, 108, P 5: 138, P 7: 58 f., P 9: 34 ff., P 10: 27, 52, P 14: 86 f.

Tanken att den troende genom anfäktelsen får *erfarenhet* av synden, så att hon alltmer sträcker sig mot Kristus, finnes — såsom vi i Inledningen sågo — både i den lutherska och den spenerska uppfattningen av anfäktelsen.

probationis. Att lidandet på detta sätt intensifierar Kristuskärleken hos Rosenius hör till arvet från mystiken — vi ha tidigare mött dessa tankar hos den hel. Theresia.[9] Däremot är en dylik tanke helt främmande för Zinzendorf.[10] Enligt honom är människan genom tron skild från synden och lider icke mer av den. Enligt Theresia måste hon tåla svåra lidanden även efter tron. Denna tanke ligger ju mycket nära den lutherska tanken på den troendes konformitet med Kristus[11], dock att här kärleksmotivet överväger. *Anfäktelsen framträder här som medel för Gud att alltmer göra Kristus till livsbehov* för den anfäktade. Hon är ju hela tiden förenad med Honom och har Honom redan till sitt livsbehov, älskar Honom, men anfäktelsen tjänar här det syftet, att hon icke sjunker ned i slöhet och ägandets vila, utan ständigt tvingas att ånyo ivrigt hålla sig fast vid Kristus. Även häri framträder Guds kärlek klart, ty Djävulen vill ju hela tiden skilja den troende från Kristus. Just detta Djävulens verk — som han ju utför under själva anfäktelsen — använder nu Gud till att genomföra *sina* syften, som äro Djävulens rakt motsatta. Så håller Gud tyglarna på Djävulen och tillstädjer honom att verka just så långt Gud själv vill det — allt för att *Guds* syfte skall nås. Bakom Djävulens glödande skott står Guds underliga kärlek.[12]

---

[9] Se ovan s. 31.

[10] Se ovan s. 69.

[11] Se ovan s. 42.

[12] P 11: 180: »Men af alla nedslående erfarenheter och motsägelser mot wårt barnaskap, är ingen så swår och tros-pröfwande, som när jag för någon ständigt widlådande synd och påtaglig brist tror mig böra sluta, att hela min Christendom är falsk, att jag är rentaf stadd på en ond wäg, och likwäl omöjligen kan förändra mig. Detta är en besynnerligt swår pröfning.» Se P 14: 154. P 6: 21: »Men allt detta gör Han till wårt bästa, såsom Han säger: 'E d e r är n y t t i g t a t t j a g b o r t g å r; ty om jag icke bortgår, så kommer icke Hugswalaren till eder' (Joh. 16: 7,). Det är blott med detta sitt bortgående, som Han håller oss warma, gör sig för oss alltid ånyo kär och ljuflig; öfwar wår tro; nödgar oss till bön, waksamhet och Ordets bruk; gör oss skickliga att trösta och råda andra anfäktade o. s. w. Men i synnerhet är det tron, bönen, kärleken och waksamheten, som Han på detta sätt öfwar hos oss.» Se ock P 7: 28, P 12: 56, P 14: 103, P 20: 83 ff.

Och så betrakta vi till slut anfäktelsens yttersta syftemål i gemenskapen: föreningen med Kristus, som här i jordelivet ofta förnimmes som ett lidande, men som en gång skall medföra evig salighet och härlighet i himmelen. Anfäktelsens svarta grav är en lönngång till Guds Paradis. Den lekamliga döden och alla lidanden äro de medel Gud använder för att luttra, pröva och rena sina barn.[1] Ja, själva döden mister sin fasa för den troende; för Djävulen är det hans sista möjlighet att slita till sig människan, och därför mobiliserar han alla krafter till detta sitt ohyggliga anfall; men t. o. m. här håller Gud tyglarna på honom och tvingar honom att mot hans vilja gå Guds ärenden, ty Gud använder den lekamliga döden till att slutgiltigt bryta ner och förstöra, döda den inneboende synden i människan. För den människa, som icke är förenad med Kristus, innebär döden Satans definitiva triumf: hon dör, lagens dom verkställes, nådatiden är förbi; nu skall hon »döden dö»; här kulminerar Djävulens avund — han lyckas slutgiltigt hindra människan från att vinna livet hos Gud, hans onda tanke i Paradisets morgonstund har burit frukt. För den människa däremot som är förenad med Kristus och som står direkt under Guds vänskap, Guds kärleks skydd förvandlas döden till det slutgiltiga dödandet av arvet från Adam. En sådan död är icke straff för synden utan den inneboende syndens dödande, utrotande, förstörande.[2] Döden kan inte längre skrämma den troende, ty Kristus har gått genom den före henne, och såsom lem i Kristi kropp måste hon följa sitt Huvud Kristus

[1] P 22: 26 f.: »För dem, som 'äro i Christo Jesu', ... äro döden och alla lidanden endast helsosamma reningsmedel i deras Faders hand — endast prövningar för tron, [illegible] och [illegible] af deras fiender och [illegible] [illegible] dem till det bästa. ... Grafven är för dem en lönngång till Guds paradis. Deras kroppars [illegible] är en sådd för det andra lifvet.» Se ock P 10: 221, P 14: 154.

[2] P 22: 27: »Kan väl en sådan död kallas syndens straff eller lagens [illegible]? ... Den dödande och [illegible] [illegible] [illegible] kroppen, är att utrota och förstöra synden, som bor uti dem — de måste dö, för att blifva helt renade.» P 22: 28: »Och Han, som allt [illegible] oss med så stor [illegible], skall icke i döden lemna sina kära eller låta något hända oss, som icke Hans [illegible] [illegible].»

[illegible]

Så är anfäktelsens yttersta syftemål att tukta den troende, rena henne, bereda henne till himmelen, till att följa Frälsaren efter till slut även dit. »Sålunda förstå wi då Guds mening med alla wåra lidanden: Han bereder oss för himmelen.»[1] Och därför är också anfäktelsen ett medel för Guds kärlek att genomföra sina avsikter med människorna: »Skåda nu i detta ljus dina aldra bittraste erfarenheter, så skall du kanske finna idel Gudomlig kärlek och trohet i allt hwad dig händt.»[2]

Den utblick mot den väntande himmelska saligheten, som vi här antytt, skola vi ytterligare något betrakta under synpunkten av den övervunna anfäktelsen.

### § 18. Den övervunna anfäktelsen.

Det kan måhända efter hela den föregående framställningen synas, som om den troendes liv här i världen vore en enda lång, ohygglig anfäktelse från början till slut; anfäktelsen är ju konstitutiv för det kristna livet, ett gott tecken på Andens inneboende, en skola för himmelen, o. s. v.

Det vore emellertid att grundligt missförstå Rosenius, om man lägger in denna betydelse i hans lära om anfäktelsen. Så har han icke menat det. Anfäktelsen är helt visst oskiljbar från det sanna kristna livet men icke så att förstå, som om det kristna livet vore uttömmande beskrivet genom att blott och bart anges som anfäktelse. Nej, nog förekomma också ljusa, lugna stunder, när den troende verkligen får erfara något av Guds frid — eljest skulle hon icke uthärda.[1] Det är ju också under de stunderna hon prövar

---

som Han, ehuru Hans lidande på grund av Hans syndfrihet var satisfaktoriskt, vilket den troendes aldrig kan bli; slutligen skall hon också triumferande uppstå — *som Han.*

[1] P 18: 147. Rosenius hämtar gärna och ofta fram bibliska exempel, som visa, huru Gud alltid låter de sina vandra genom besvärligheter och lidanden till himmelen. Se ock P 3: 66 ff., P 14: 106, 118, P 15: 184.

[2] P 16: 7.

[1] P 14: 119: »Wisst bereder oss också Herren hwila och wederqwickelse i denna dalen — wi skulle annars icke uthärda — och då det sålunda gifwes

sitt nådastånd. Men striden är dock livslång, och hon får snart lära sig, att anfäktelsen hör till det normala i hennes liv, även om också botandet är normalt. Men mitt under anfäktelserna, mitt i lidandet och sorgen, växer en underlig glädje, en underlig trygghet att av evighet vara utkorad i det himmelska kärleksråd, som Fadern, Sonen och Anden höllo innan människan skapades.[2] Vetskapen att just genom anfäktelserna vara under Guds fostran skapar hos människan ett medvetande, som äger den sköna kraften att kunna »glädja sig och tacka Gud för sina bittraste erfarenheter, och omsider blifwa en sådan undersmenniska, som håller sorgen bättre än glädjen, lidandet bättre än njutningen, fattigdomen bättre än öfwerflödet, föraktet bättre än äran, döden bättre än lifwet».[3] I hennes hjärta skapas ett fast *medvetande* att dock vara i Guds hand och att »Herren har åt oss förwarat något annat än jordisk sällhet».[4] Vid detta saliga medvetande vilar hon trygg i alla tider[5]; hon vet, att detta är vägen till himmelen, till Paradiset. Anfäktelsen är den törneströdda stigen till Guds mjuka ängar, den tröttsamma och plågsamma ökenvandringen till det utlovade landet. Alla anfäktelsens bedrövelser, tungsamheter och lidanden bli små i jämförelse med allt det goda, som Gud en gång skall giva åt den, som tåligt håller ut. Vetskapen om, att Fadern tuktar genom anfäktelserna, bryter ned synden och tvingar fram Andens frukter, vetskapen härom tar sig uttryck i en djup *tacksamhet* mot Fadern, för att Han verkligen älskar den troende så högt, att Han på detta sätt ger sig kraft och tid med henne. Därför har hon i djupet av sitt hjärta en

---

oss en 'wederqwickelsens tid af Herrans ansigte', att wi kunne wara 'glade med gudsfruktan', så skole wi med tacksamhet emottaga och anwända den tiden, men alltid bereda oss på nya pröfningar.» Se ock P 18: 82.

[2] P 12: 152: »Att betrakta denna Guds ursprungliga afsigt med menniskan, kan ofta med en wäldig tröst och glädje styrka ett bedröfwadt hjerta.»

[3] P 14: 118. Se ock P 12:147, 149 f., P 16: 68, P 18: 146 ff.

[4] P 14: 150. Se ock P 12: 54, 61. Om uppståndelsen se P 14: 132 f.

[5] Om medvetandet se P 12: 148: »... så finns det ock en djupare glädje, än känslans, en *medwetandets, en trons glädje,* som säger: *'dock likwäl* är jag glad'! —». Se ock P 14: 130.

frid, som trots allt icke låter sig rubba. Visserligen kan den svåra anfäktelsen dölja den, men den finnes dock där. Den friden byter hon icke ut mot någonting i världen; ingenting kan uppväga den. Och den friden härrör ur *medvetandet* att hava Guds kärlek, vara under Guds vänskap, vara försonad och förenad med Honom.[6]

Det är därför den troende alltid skådar framåt ur anfäktelsen

---

[6] P 9: 105 f.: »Sedan äro ock många andra orsaker till qwal och ofrid, såsom olyckor, lidanden, förföljelser, fattigdom, sjukdom m. m. Men allt detta blifwer ringa för en Christen, blott han kan tro att Gud är hans wän och hans hulde Fader. Dels har han redan i denna Guds wänskap allena en skatt och lycka, som tusenfaldigt öfwerwäger all olycka på jorden; dels wet han ock, att hans hulde Fader tillsänder honom alla sorger blott till hans bästa; derom talar nu Apostelen ... och säger: *Wi berömmom oss ock i bedröfwelsen; wetande, att bedröfwelsen gör tålamod; och tålamod gör förfarenhet; förfarenhet gör hopp; men hoppet låter icke komma på skam.* Se nu här först hwilka kosteliga ting, som genom bedröfwelsen födas i oss, och endast genom bedröfwelsen. De äkta perlor bildas icke i det *friska* snäck-djuret, utan endast hos de sjuka. Så ock med dessa kosteliga perlor: *tålamod, förfarenhet, hopp;* de kunna aldrig på annan wäg erhållas, kunna ej läras genom ord, ej förwärfwas genom tänkande och bemödande, utan endast genom bedröfwelser. Hwilken Christen skulle icke önska sig dessa dyra gåfwor: ett godt, öfwadt *tålamod,* en rik *förfarenhet* i Herrans wägar, ett osliteligt *hopp,* som aldrig kommer på skam! Men när wi bedje Gud om dessa dyra gåfwor och Gud will höra wår bön, så sänder Han oss en bedröfwelse. ... Detta är det första, hwarföre wi ock berömme oss af bedröfwelsen.

Men om ock bedröfwelsens goda frukter icke äro oss nog till tröst, så tillägger Apostelen ändteligen något, som nödwändigt måste wara oss ewigt nog: *'Icke allenast det, utan wi berömmom oss ock af G u d i, genom wår Herra Jesum Christum, genom hwilken wi nu förlikningen fått hafwe'.* Wi berömma oss af hela det gudomliga Majestätet, att Gud sjelf är *wår,* Gud är wår egen kære Fader och Wän, och wi Hans egne, Hans barn och wänner. Detta är summan af allt, detta är hela himmelriket. Detta är egenteligen, om man skall uttala det, den stora hemligheten af Guds frid, den djupa ewiga fridsgrunden hos de trogna. Alla bedröfwelser, lidanden och förluster på jorden, ja, om man ock förlorade lifwet, äro dock emot denna stora lyckan (*Guds wänskap och nåd och en salig ewighet i himmelen*) icke så mycket som *förlusten af e t t gyllen, under winningen af en million;* ja, icke så mycket som ett sandkorn emot ett stort guld-berg. Derföre har en Christen egentligen icke en enda stund anledning att wara utan frid.»

mot det land och den härlighet, som skall givas henne.[7] Ty hon vet, att så länge hon håller fast vid Kristus i lidandet, skall hon också få dela Hans härlighet en gång vid uppståndelsen. Det *hopp* som hon äger skall Gud icke låta komma på skam utan rikligen uppfylla och förverkliga.[8] Och en gång skall hon äga vad hon nu suckar efter, så visst som »Adam och Eva hafwa ... egt hwad alla trogna nu sucka efter».[9] Då skall anfäktelsen — som hon här ständigt får kämpa för att övervinna — slutgiltigt vara besegrad, hon skall förenad med Kristus genom anfäktelsens största uppbåd i den lekamliga döden slippa igenom till Paradiset. Där skola alla lidanden upphöra, all gråt och jämmer vara borta, och i dess ställe skall den frid, hon redan här ägde, växa och slå ut i en alldeles outsäglig fröjd och i ett »lustigt wäsende på Guds högra hand i ewighet».[1] Den troende skall där aldrig besväras av Djävulens glödande skott, av köttets obändiga lust, av syndens list. I hennes hjärta skall råda en beständig salighetskänsla — och nu behöver hon icke längre frukta, att synden förleder henne genom känslan, nu får hon i stället njuta av denna salighetskänslas ljuvlighet. Och hennes hjärta skall tillfullo älska Gud; kärleken till Gud behöver inte längre trängas med köttets ondska, utan nu blommar denna kärlek fritt och stort och gläder sig över den salighet, hon skådar och njuter hos Gud. All strid är över, all sorg över den nesliga synden, allt tvivel på Guds kärlek, all »misströstan om Guds kärlek»[2], alla bekymmer om delaktigheten av Kristi verk och om föreningen med Honom, all fruktan för Guds

[7] P 11: 15: »Äfwen wäntar oss ännu en tid, då wi skole få mycket herrligare känslor, ännu mycket mera lif, kärlek och andlighet i wåra själar, än då wi först lågo wid Frälsarens bröst ... Mig winka ännu ljusare troshöjder till mötes, än dem jag härtills bestigit ... Framåt, derföre, till det målet af en ostörd frid, en owansklig glädje! Jag har härtills endast sett en *morgonrodnad* af min herrlighet; jag skall ännu se *sjelfwa Solen*. Jag har endast smakat några *droppar* af glädjens källa, jag skall ännu en tid warda helt *drucken af wällust*. Nej, nej, de skönaste dagarne af mitt Christna lif ligga icke *bakom* mig, utan *framför* mig.» Se ock P 12: 58 f., P 14: 171, P 18: 87.

[8] Se citatet not 6 härovan.

[9] P 10: 42.

[1] P 18: 87. Därför är den lekamliga döden anfäktelsens gräns.

[2] P 22: 139.

vrede. Från allt detta får den troende vila ut och allt förbytes i lovsång till Guds ära.[3] Ty nu visar sig verkligen följden av

[3] P 18: 87 f.: »*Och Gud skall aftorka alla tårar af deras ögon; och ingen död skall sedan wara; icke heller gråt, icke heller rop, icke heller någon wärk warder mer; ty det första är förgånget.* Då allt detta, som tillhör *'det första'* — det första tidsskiftet, wår mask-period på jorden — neml. 'tårar', 'gråt', 'rop', 'wärk' och 'död', är förgånget, då skall der wara blott fröjd och ett 'lustigt wäsende på Guds högra hand i ewighet'. Då skall jag aldrig mer gråta, ängslas och lida af syndens makt i mig, af djefwulens frestelser och anfäktningar, eller af werldens ondska, förakt, lögn och smädelse. Tänk, hwad detta är: Nu skall jag aldrig mer lida af syndiga tankar eller begärelser, utan wara alltid helig, ren, fri och andelig; — nu skall i mitt hjerta gå wågor af oändliga salighets-känslor. Nu skall jag hafwa ett sådant hjerta, som kan helt och fullkomligt älska Gud, — ett hjerta, som ingen större salighet känner, än i det heliga och underbara, som jag nu skådar och åtnjuter; — nu skall jag aldrig mer behöfwa säga mig, att jag *bör* älska Gud, utan jag skall nu hafwa ett sådant hjerta, som icke *kan* annat, än älska Honom och allt hwad Honom tillhörer, — likasom en warm älskare af sig sjelf har det hjertat, att han älskar och har deri sin sällhet. O hwilken salig tid, då synden icke mer låder wid oss! Wi skola icke mer kämpa med detta upproriska hjerta, som nu beständigt will föra oss ifrån Gud; icke mer förtryckas af det djupa förderfwet, af någon tröghet, kallsinnighet, eller af wrede, eller af otålighet, eller af stolthet, eller af skygghet för Christi bekännande. Intet stapplande, intet Andens bedröfwande, inga syndiga ord eller gerningar skola mer kränka wårt samwete. Wi skola nu hwila ut ifrån allt detta för ewigt. Widare: Wi skola icke mer känna något twifwel på Guds kärlek. Wi skola icke mer bruka sådana ord som dessa: 'Huru skall jag weta, att mitt hjerta är uppriktigt inför Gud? att min omwändelse är sann, att min tro är lefwande? Jag fruktar att allt hwad jag gör är skrymteri; att Gud är wred på mig', o. s. w. Nej, allt detta tillhörde det första, eller jordelifwet. Allt detta skall nu wändas i lof. Wi skola aldrig mer frukta något Guds misshag; ingen hjerte-wärk, intet helwete skall mer blandas med himmelen. Här händer det ofta, att de trogne känna Guds wrede 'trycka och tränga dem med alla sina böljor' (Ps. 77); men då detta första är förgånget, skola de fullkomligt 'se och smaka huru ljuflig Herren är', och nu höra Hans tilltal: *Jag hafwer som snarast, uti ett ögonblick, gömt bort mitt ansigte för dig; men med ewig nåd will jag förbarma mig öfwer dig'* (Es. 55).» Utsagan härovan, att den troende i saligheten har ett hjärta, som icke längre behöver uppmanas att älska Gud utan nu icke kan annat än älska Honom, bör icke tydas så, som om kärleken till Gud vore den troendes verk i stället för Andens; i stället syfta dessa ord på de hinder, som köttet reser för Andens verk i hjärtat under jordelivet; och dessa hinder skola med köttet restlöst vara försvunna i himmelen. Se även P 14: 187.

människans förening med Kristus; tidigare har denna förening i mycket varit fördold för henne — blott Anden har vittnat om den. Men nu framträder den klart. Ty »*Menniskan* skulle genom Christum återställas hel och hållen — återställas till det skick, i hwilket hon i begynnelsen war skapad.»[4] Förenad med den nya människan, Kristus, den nye Adam, står nu den kristne, som genom den gamle Adams fall gått förlustig saligheten, *åter i Paradiset*, åter i skapelsens morgon, åter såsom »*talare* för hela den öfriga skaran på wår jord»[5], som en ny skapelse lovsjungande sin milde och gode Fader[6]. Han är den förlorade sonen, som äntligen genom många svårigheter hittat vägen hem igen och nu slutes i den kärleksfulle Faderns famn.

Därmed ha vi nått fram till anfäktelsens slutmål enligt Rosenius: *nu*, men också först nu skall människan förstå det outgrundliga, underliga djupet i Guds kärlek. Nu, när »Guds kärleks högsta bewis» klart målats för hennes blick, när hon blivit ett med Honom, som »upptog, adlade och upphöjde menniskan till hennes ursprungliga ära och wärdighet af att wara *Guds barn*»[7], och när hon av Honom har förts genom jordens lidanden till himmelens härlighet, nu brister hennes tunga ut i jubel och hon förenar sig med den stora sky av vittnen, som i himmelens kor sjunger segersången, den stora tacksägelsehymnen

[4] P 14: 133.

[5] P 10: 37. Se ock P 14: 171 f.

[6] Se P 8: 1 ff., artikeln: »I stället för Förord . . .» etc., jämte P 14: 161 ff., artikeln: »Den stora förwandlingen». JOHANSSON bestämmer de begrepp, som beskriva människans längtan till saligheten, såsom eudaimonistiska. Termen eudaimonism har hos honom en förklenande innebörd, såsom insatt i begreppsparet teocentricitet—antropocentricitet innebärande en »subjektiv omböjning» till »religiös egoism» (a. a. ss. 63, 161, 163, 170, 186, 250, 308 f., o. a.). Denna bedömning av den troendes salighetslängtan beror på den förhållandevis undanskymda plats, som den Helige Ande erhåller i J:s framställning, ty denna salighetslängtan är ju icke människans eget begär efter något gott, utan just ingiven av den Helige Ande för att driva henne tillbaka till Paradiset och är således något utomordentligt gott, ja gudomligt — även i sammanhanget teocentricitet—antropocentricitet. P 21: 68 polemiserar Rosenius mot en eudaimonistisk tolkning av salighetslängtan.

[7] P 11: 153.

och lovsången till Gud: »*Gudi ware tack som oss segren gifwit hafwer, genom wår Herra Jesum Christum!*»[8] Och när hon *nu* sjunger Guds lov, gör hon det på ett mycket rikare sätt än förra gången hon stod i Paradiset, före syndafallet. Då stod hon där också, lovsjungande Gud för all den kärlek, som Han uppenbarat, genom att Han skapat människan så övermåttan skönt och givit henne en så rik och stor gåva som hela jorden att råda över; men nu har Gud uppenbarat oändligt mycket mer av sin kärlek, därigenom att Han sänt sin Son, låtit Honom lida och göra lagen, tillräknat detta den troende, och *låtit den i synd fallna människan komma hem igen,* såsom den förlorade sonen fick komma hem till sin fader. Av denna oändligt stora kärleksbevisning har människans hjärta till brädden fyllts av genkärlek till Gud; därför är tacksamheten till Gud, kärleken till Gud, fröjden i Paradiset nu så oändligt mycket större än den var före syndafallet. Nu kan människan endast förundras storligen över den Guds »underliga» kärlek, som med berått mod sätter människan på prov och vet henne skola svika provet, men som gör detta blott för att än mer uppenbara sin kärleks djup. Nu vet människan verkligen vad hon har att tacka Gud för; hon vet, vad Hans vrede är, hon har stått ställd inför domens »döden dö», hon har varit i Djävulens klor. Därför har Guds kärlek väckt i henne — genom Anden — en alldeles outplånlig genkärlek till Gud. Den har uppträtt i många former under jordelivet — från Thomastvivel till ivrig, hängiven längtan och innerlig kärlek till Kristus. Men nu brister den ut i evinnerligt jubel till Gud för Hans översvinneliga kärlek. Nu vet hon, hur oförtjänt hon är av salighetens gåva. Nu förstår hon, vad hon äger i Paradiset; nu kan hon verkligen »rätt åtnjuta detta andeliga och ewiga lif med Gud».[9] Gud har nått syftet med sitt prov. Hans kärlek är uppenbarad — och av människan besvarad tillfullo.

Därmed står det klart, att anfäktelsen hos Rosenius har karaktär både av tentatio seductionis och probationis, ehuru den senare

[8] P 14: 183. Se härtill överhuvud den artikel, varur detta citat hämtats: »Segersången», P 14: 177—190.

[9] P 10: 51.

överväger. Därmed sammanhänger det uppenbarelseekonomiska draget i Rosenii tänkande, som vi påpekade redan i första kapitlet.[1] I detta kapitel har denna synpunkt uppvisats sammanhänga med tanken på Guds kärleks rådslut.

Slutligen understryka vi här två tankar, som överensstämma med vad vi funnit hos Luther. Det gäller först Gudsbildens drag av »underlig» kärlek. Vi ha redan tidigare påpekat[2], hur detta förbinder Gudsbilden hos Rosenius med Luthers Gudsuppfattning. Guds underlighet hos Rosenius förstås bäst om man ser den mot bakgrund av den problematik, som hos Luther präglas av tanken på Gud såsom dels Deus revelatus, dels Deus absconditus.[3]

Den andra överensstämmelsen med Luther är tanken hos Rosenius på anfäktelsen såsom en följd av den troendes förening med Kristus. En dylik föreställning är otänkbar hos Zinzendorf men utomordentligt typisk för Luther.[4] Därmed sammanhänger även tanken på anfäktelsen såsom något för det kristna livet normalt.[5]

Vi avsluta detta kapitel med att återgiva vad man kan kalla Rosenii andliga testamente. Det sammanfattar hela hans syn på anfäktelsen såsom den *eländeston,* som gått genom hans liv; det talar om syndens anklagelser men också om Kristi offer för *syndare,* det talar om det nya livet, som icke alltid förnimmes, men som visar sig i kännetecknen. Uttalat av Rosenius icke långt före hans död äger det i en undersökning av hans lära om anfäktelsen ett dokumentariskt värde av hög rang.

Året före sin bortgång besökte Rosenius bl. a. Göteborg, där han Pingstdagen trädde upp i Johanneskyrkans predikstol för att predika. Han hade emellertid knappt hunnit börja, förrän han drabbades av slaganfall och hastigt fick föras till sjukhus. Då han förstod, att hans tid snart var ute, »dikterade han der för sin dotter några ord, hwilka efter hans död, enligt hans önskan,

---

[1] Se ovan s. 91.
[2] Se ovan s. 97.
[3] Se ovan s. 40 f.
[4] Se ovan s. 44, 67 f.
[5] Se ovan s. 45.

skulle skickas till hans wänner, och hwilka nu, då han fått 'fara i frid', på detta sätt må komma dem alla till del såsom ett afskedsord af den hemgångne brodren och läraren. . . . Orden lyda som följer:

Jag förstår, att, isynnerhet om Herren behagar kalla mig hädan, det skall blifwa kärt för mina wänner att få höra några uttryck från mitt eget inre. Då jag stod på predikstolen, kände jag blott ondt i hufwudet. Först då jag blifwit förd hem, kommit i säng och nu kände min arm förlamad, trängde sig ock genast den tanken inpå mig, att det kunde wara nära för mig att gå all werldens wäg. Det kändes i början besynnerligt; dock erfor jag tillika glädje på grund af gammal förtrolig bekantskap med Herren. Det war till min af gammalt kände Herre och Frälsare, jag skulle gå. Snart uppträdde likwäl för mitt inre öga en hel här af anklagelser. Mina många synder och skröpligheter, upphofwet till den eländeston, som genomgår mina skrifter, stodo hotande för mig. Jag fick dock åter tröst. Hela den stora raden af blodiga offer, den röda tråden, som genomgår gamla förbundets tid, och som tydde på en försoning genom offer, förebilder till det stora i tidens fullbordan framburna offret, Jesus Christus, trädde för mig. Han war ju kommen i werlden för att frälsa *syndare*. Skulle Gud nu för mina synders skull förkasta mig, då skulle Han först förkasta den stora lösepenningen — och det kunde Han ej.

Men nu kom en ny fråga. Är då din tro på denna lösepenning af rätta slaget? Kanske du har bedragit dig med en falsk tro? Denna fråga tycktes en stund beröfwa mig all tröst. Men då framträdde för mina ögon hela mitt lif, och jag såg, att med all min synd och uselhet har jag dock genom den tro, Gud i mig werkat, gått en helt ny wäg genom hela lifwet och werkligen af *hjertat* hållit Guds bud, så att hwad jag brutit deremot warit min egen bedröfwelse. Allt hwad jag sjelf gjort har warit eländigt, uselt, syndigt. Gud har werkat i mig denna kärlek till själarna och deras wäl, som drifwit mig att mycket göra och lida, hwilket aldrig låg i min natur att påtaga mig. Jag såg nu, huru nyttig och wigtig äfwen Johannis lära är, då han idkeligen påminner: '*Deraf weta wi*, att wi äro af sanningen och äro födda af Gud';

så att det är säkert missförstånd, då några mena, att wi icke behöfwa predika om kännetecknen på den sanna tron. Och när jag nu med döden för ögonen ser på hwad jag lärt och skrifwit, kan jag med djupaste mening förklara, att jag icke wet något att återkalla; och denna förklaring behöfwes icke heller, enär jag hoppas, att alla deri skola finna den i tre hundra år pröfwade lutherska läran.

Frågar jag min egen känsla, så wille jag helst, att Herren läte mig somna och komma ifrån alla mödor, alla strider, och blifwa fullkomlig. Men då jag tänker, att jag möjligen kunde göra någon nytta, om jag åter finge helsa och arbetskrafter, will jag ingenting önska, helst jag har många bröder och systrar ännu i striden, hwilka jag wille, om jag kunde, på något sätt glädja och styrka. Derföre lämnar jag det alldeles åt Gud, är alldeles ledig och lugn, ligger och hwilar och will se, hwad Han gör. Helsa mina wänner detta.'»[1] .

---

[1] Moberg—Sandell: Teckning af Carl Olof Rosenii lif och verksamhet, s. 277 f.

# Slutord.

I Inledningens begynnelse ställdes anfäktelsens problem för denna avhandling så: föremål för människans anfäktelse är dels hennes kärlek till Gud, dels hennes tro. I förra fallet förutsättes människans förvandlade sinne, i senare fallet en tillräknad rättfärdighet med kvarvarande synd hos människan.

Därefter uppvisades, hur den romersk-katolska traditionen över Origenes—Hieronymus—Augustinus—Bernhard av Clairvaux—Petrus Lombardus—Thomas ab Aquino tolkade anfäktelsen enligt den första definitionen såsom en kärleksanfäktelse på så sätt, att den troende människan frestades att med sin kärlek lämna Gud och giva den åt världen eller sig själv. Inom mystiken ägde kärleksanfäktelsen den formen, att den älskande människan icke själv erfor sin kärlek eller också menade, att den icke nådde fram till sitt mål, Kristus. Kärleksanfäktelsen återfanns hos Spener och Zinzendorf med vissa modifikationer. Hos Luther däremot stod trosanfäktelsen främst och där i två huvudformer: såsom imputationsanfäktelse, varvid människans tro på syndernas förlåtelse anfäktades av Satan med användande av Guds lag och hela människans kvarvarande fördärv, och såsom predestinationsanfäktelse, varvid människans tro på utkorelsen anfäktades. Botemedlen mot dessa anfäktelser svara mot anfäktelsernas natur. Kärleksanfäktelsen botas genom påvisandet av kärleken, varvid vi särskilt uppmärksammade den hos Spener utbildade metoden för anfäktelsens övervinnande, som består däri, att den anfäktade efter självprövning med kännetecknelärans hjälp upptäcker Andens verk i sitt hjärta, varvid kärleken till Kristus är det främsta. Hos Luther vore en sådan självprövning meningslös, eftersom han icke lär den habituella förvandlingen, allraminst i anfäktelsens sammanhang. Botemedlet är i stället Bibelns Ord, vari Gud

tillsäger den anfäktade syndernas förlåtelse; i predestinationsanfäktelsen tillkommer dessutom tanken på Kristuskonformiteten såsom en tröstegrund. Även Sakramenten tagas av Luther till tjänst mot anfäktelsen.

Dessa båda huvuduppfattningar av anfäktelsen förelågo alltså för Rosenius att taga ställning till. Vid analysen av hans anfäktelsetolkning visade det sig, att Rosenius förenar å ena sidan trosanfäktelsen, innebärande både imputationsanfäktelse och anfäktelse genom Guds fördöljande, å andra sidan kärleksanfäktelsen, innebärande dels dragningen av kärleken från Gud till världen och synden, dels den mer mystiskt färgade kärleksanfäktelsen, vari människan saknar sin kärlek eller menar att den icke når sitt mål, Kristus. Med trosanfäktelsen förbindes Rosenii starka hävdande av Guds Ord såsom botemedel, med kärleksanfäktelsen hans undanskjutande av Sakramenten till förmån för den genom Anden empiriskt erfarna Kristusföreningen, varvid kärlekens form i anfäktelsens situation är längtan efter Kristus, behovet av Kristus. Trosanfäktelsen botas därför genom Ordets tillsägelse av syndernas förlåtelse, under det att kärleksanfäktelsen botas genom av självprövning enligt känneteckenläran framgången visshet hos den anfäktade att äga Anden. Slutligen företogs en undersökning av anfäktelsens orsak och mål enligt Rosenius, varav framgick, att den redan i Inledningen uppställda bestämningen av anfäktelsen såsom tentatio seductionis et probationis återfinns hos Rosenius, ehuru den senare överväger. Uppfattningen av anfäktelsen såsom huvudsakligen tentatio probationis sammanhänger med den rosenianska Gudsbildens drag av underlighet.

I den kyrkohistoriska forskningen har man diskuterat frågan om den rosenianska åskådningens genesis.[1] Vad anfäktelsen hos

[1] Diskussionen inom den kyrkohistoriska forskningen om nyläseriets (d. v. s. den *norrländska väckelse* i begynnelsen av 1800-talet, ur vilken bl. andra Rosenius framgick) genesis gäller bl. a. *frågan, om detta framgått ur luthersk, pietistisk eller herrnhutisk rot* (översiktliga allmänna framställningar giva: Hasselberg: Norrlandsläseriets uppkomst, Edquist: Läseriet i Skelleftebygden, Fellström: Från fromhetslivet i Skelleftebygden). De flesta forskare äro ense om

Rosenius beträffar, har i denna avhandling ett principiellt-sakligt samband med äldre teologi uppvisats. En av den svenska aderton-

dess karaktär av blandform av alla dessa fromhetsriktningar, men när det gäller den rätta accentueringen inom densamma, skilja de sig åt, jfr WESTIN: George Scott och hans verksamhet i Sverige, I, s. 21, 31, BRANDT: Carl Olof Rosenius — Ur ett utkast till en Rosenii-biografi, s. 344, RODÉN: Herrnhutismen i Norrland, s. 160 f., DENS.: Det norrländska nyläseriets uppkomst, s. 7, DENS.: Herrnhutiskt och lutherskt i det norrländska nyläseriet, HOLMGREN: Norrlandsläseriet, s. 176, 190—200, LODIN: Carl Olof Rosenius i unga år, s. 87, SANDEWALL: Till frågan om herrnhutismens betydelse för norrlandsläseriets uppkomst, s. 138 f. Det i vårt sammanhang avgörande är, att det således kan anses bestyrkt, att *ingendera av dessa tre fromhetsriktningar saknats i Norrland vid denna tid*. Lutherska, pietistiska och herrnhutiska skrifter ha funnits och lästs, fromhetslivet har präglats av alla dessa riktningar — diskussionen gäller vilkendera som dominerar. Nästa fråga blir: huru var just i detta hänseende den miljö beskaffad, ur vilken *Rosenius* framträdde? Även här gå åsikterna isär när det gäller att avgöra, vilken fromhetsriktning som dominerat, jfr WESTIN a. a. s. 21, 529 f., BRANDT a. a. s. 373 ff., RODÉN: Det norrländska nyläseriets uppkomst s. 103 ff. — HOLMGREN a. a. s. 192, 239, 286, 298. — LODIN a. a. s. 107, 141, 394; vår slutsats blir, att *alla dessa tre fromhetsriktningar funnits representerade i Rosenii uppväxtmiljö* — han kan ha fått impulser från dem alla. *Den motiviska överensstämmelsen mellan det rosenianska anfäktelsebegreppet och de tidigare, som vi funnit, bestyrker alltså i sin mån de synpunkter, som den kyrkohistoriska forskningen lagt på Rosenius*. I ett viktigt avseende ha vi ju Rosenii egna ord om direkt förmedling — det gäller hans kontakt med *Pontoppidans* Härliga Tros-Spegel (LODIN a. a. s. 175—186). LODINS uppfattning, att Rosenius här hämtat mycket av sin lära om trons kännetecken (LODIN a. a. s. 183) är riktig. Det visar sig nämligen, att Pontoppidan i sin skrift framställer det pietistiska anfäktelsebegreppet i dess typiska utformning: anfäktelsen är djupast orsakad av att tecknen på tron tryta (PONTOPPIDAN: Härliga Tros-Spegel, s. 222 f., 228 ff.), botas genom självprövning (s. 16 ff., 191 ff.), där det efter Kristus längtande hjärtat är tecken nog på Andens inneboende (s. 39 ff., 54 f., 59 f., 85 ff., 151, 163 f., 194 ff., 201 f., 225) — samma pietistiska grundsyn återfinnes i den av Rosenius brukade HOLLATZIUS: Nådenes Ordning till Saligheten (HOLLATZIUS a. a. s. 117 ff., 160, med betonandet av det andliga ätandet och drickandet utöver det sakramenterliga, s. 148). Kännetecknenläran hos Rosenius är icke blott motiviskt överensstämmande med den pietistiska utan alltså direkt förmedlad därifrån. Vår rent systematiska undersökning har visat, att LODIN fullkomligt rätt också har avvägt förhållandet mellan de pietistiska och herrnhutiska influenserna på Rosenius; LODIN skriver: »Vad sedan sättet för framhållandet av troslivets kännetecken beträffar, så finnas väl åtskilliga beröringspunkter mellan Pontop-

hundratalsväckelsens centralgestalter företräder en kristendomssyn, som smält samman tankar från imputationsteologi och förvandlingsteologi.

pidan och Rosenius, men det hela har dock icke samma färg, icke samma prägel hos den ene som den andre. Framställningen är hos Rosenius mer än hos Pontoppidan koncentrerad kring det, som omedelbart berör mottagandet av försoningen i Kristus. Man kan här tala om en syntes hos Rosenius av pietismens och herrnhutismens ande, av pietismens allvar och herrnhutismens koncentration kring hjärteförhållandet till den för våra synder utgivna Frälsaren» (a. a. s. 184). Om en direkt förmedling har man rätt att tala vid många lutherska och herrnhutiska tankar som Rosenius reproducerar — vi hänvisa här till hans flitiga citerande av Luther och herrnhutiskt färgade auctorer (JOHANSSON har i sitt a. a. ofta berört dessa frågor, vartill hänvisas).

Frågan *i vad mån Rosenius lärt av Scott* tilldrager sig här också vår uppmärksamhet. Det är ytterst svårt att, ur de skrifter Scott efterlämnat (se WESTIN a. a. II), läsa ut någon egentlig systematisk grundsyn i hans förkunnelse; liksom Rosenius förkastar han det ovillkorliga nådavalet (WESTIN a. a. II, s. 100), lär det totala syndafördärvet (s. 137), betonar att tron måste visa sig i gärningar (s. 137), hävdar bedrövelsernas normala förekomst hos en Jesu lärjunge (s. 182 f.) och anger deras botemedel: tron, dels såsom anammandet av Guds Ord såsom sannfärdigt, dels såsom förlitandet på Ordet om Kristi försoning (s. 186). Själv ville han ju icke heller förkunna något, som stred mot den Svenska Kyrkans lära — han såg som sin uppgift att ej söndra utan väcka (WESTIN a. a. I, s. 490 f.). Enligt WESTIN består Scotts betydelse för Rosenius däruti, att han var den, som bragte honom frid i ångesten (a. a. I, s. 536 ff.) och banade väg för honom, så att han icke blev präst utan lekmannapredikant (s. 540 ff.), och LODIN ser hans inflytande främst däri, att Rosenius fördes fram till att se de kristnas av konfessionen oberoende enhet (LODIN a. a. s. 392). Även härutinnan ha vi ett direkt vittnesbörd av Rosenius i hans artikel »Några ord om de hemska twiflen på allt heligt, hwarmed somliga Guds barn plågas» (P 7), där han just berättar om den hjälp, Scott gav honom i hans svåra anfäktelser under vistelsen på Länna. De gällde två ting: Guds existens — här blev skapelsen vittnesbördet om Gud, som övervann anfäktelsen; Bibeln såsom Guds Ord — här var det Scott gav honom rådet att noga uppteckna alla skäl pro et contra i saken och att därefter besinna, vilka som övervägde. Bakom den förra anfäktelsen och dess botande ana vi den mogne Rosenii sats, att Guds kärlek, som lyser fram i skapelsen, kan bli en hjälp till övervinnande.

# Sakregister.


*Ande, den Helige,*
driver till Kristus, 145, 154, 165, 190 ff.
ger en ny livsriktning, 109—112.
ger ett nytt sinne, 110 f., 128 f., 189.
i skapelsen, 81, 89, 196 f.
i Treenigheten, 81, 90, 109, 133, 137, 145, 198.
skapar nådens tecken, främst kärlek, 52 ff., 56, 61, 81, 90, 109 ff., 117, 165, 190, 198, 205 f.
strider i anfäktelsen, 45, 128 f., 147.
suckar i anfäktelsen, 45, 146, 223.
såsom det nya livets princip, 34, 81, 89 f., 111.
såsom förlorad i syndafallet, 85.
tyder Ordet, 146, 154.
*Anfäktelse,*
a. genom Guds fördöljande, 156—163.
imputationsanf., 37 f., 50, 140—155, 163, 230 ff.
kärlekens a., 14, 19, 24, 29, 48, 50, 67, 70, 72, 74 f., 139, 164—194, 230 ff.
predestinationsanf., 33, 39 ff., 53, 156, 163, 230 ff.
trons a., 15, 32 ff., 37, 72, 74 f., 78, 139, 140—163, 193, 230 ff.
*Avlösning,*
botemedel mot anfäktelsen, 43, 56, 184.
icke botemedel mot anfäktelsen, 59, 184—187.
*Barn, Guds,*
barnaskapet, 14 f., 36, 99.
barnaskapet anfäktas, 48, 157 f.
barnaskapets fördoldhet, 126 f., 161 f.
Kristus såsom Guds Son, 92 ff., 202.
kännetecken på barnaskap, 193.
människan såsom b., 77, 197.
*Bikt,*
43, 56, 59, 184—187.
*Bön,*
allm., 44.
dröjande bönhörelse, 158.
mot synd och kött, 128, 131.
om Andens upplysning, 148.
*Conformitas Christi,*
se *Föreningen med Kristus.*
*Delaktighet av Guds natur,*
genom Andens förmedling, 111.
såsom nyskapelsens väsen, 111, 131, 169 f., 205 ff.
*Deus absconditus—Deus revelatus,*
40 f., 44, 53, 97.
*Diabolologi,*
Satan frestar, 17 f., 20, 48 f., 83 f., 87 f., 120 f., 148, 150, 166, 212.
Satan och Gud strida om människans själ, 33, 108, 218.
Satan vill döda Kristus, 185 f., 212.
Satan är listig, 84, 128, 171.
Satan är underlägsen Gud, 33, 214.
*Domen,*
såsom borttagen genom Kristi död, 95, 107, 203.
såsom syndens följd, 88, 142.
yttersta d., 191.
*Dopet,*
förening med Kristus och delaktiggörelse av Kristi verk, 43, 100 f., 175 f.
icke tröstegrund i anfäktelsen, 57, 179 f.
tröstegrund i anfäktelsen, 43, 52, 56, 179.

*Döden,*
anfäktelsen förebådar d., 46 f., 218 f.
den andliga d.,
såsom otrons följd, 115 f., 122, 211.
såsom syndens straff, 83, 85, 88, 95, 218.
den lekamliga d.,
såsom otrons följd, 218.
såsom övergång till livet, 46 f., 218.
»dödslugnet», 219.
*Egenkärlek,*
se Självkärlek under *Kärlek.*
*Ensamheten,*
såsom avskildhet från Kyrkan, 59, 63.
såsom Satans bundsförvant, 43.
*Erfarenheten,*
av nåden, ej i anfäktelsen, 45, 62, 151, 157 f.
av synden, i anfäktelsen, 45, 151, 214 f., 221.
i förhållande till tron, 34, 45 f., 62 f.
såsom tecken på ny födelse, 62 f., 174, 216.
*Eudaimonism,*
peiorativt såsom felaktig beteckning å av Anden given längtan till Kristus, 225.
*Evangelium,*
Kyrkan såsom e., 57.
såsom budskapet om Kristus, 101.
*Evigt liv,*
såsom laglydnadens följd, 83, 197.
*Fariseism,*
otron såsom f., 210 f.
reducerar lagen, 114.
är dömd av lagen, 115.
*Frid, Guds,*
44, 81, 197, 220, 223.
*Frälsning,*
gives i Dopet, 100 f.
Kristus utkorad till Frälsare, 92, 105, 196.
skapar nya livsvillkor för mänskligheten, 108.
*Frälsningsekonomi,*
se *Uppenbarelseekonomi.*
*Föreningen med Kristus,*
befriar från syndens skuld och herravälde, 125 f.
i Paradiset, 81 f., 84 f., 89, 218, 225.
Kristuskonformitet, 41 f., 44, 161, 218 f.
sker i det andliga sinnet, 109, 189 f.
sker i Kyrkan, 43.
synden driver till f., 88 f., 91, 127, 201 f., 214.
såsom betygad i anfäktelsen, 33, 42, 44, 160 f., 168 f., 213 f., 218 f.
*Förlåtelsen,*
såsom given i bikten, 43, 184 f.
såsom given i Nattvarden, 181.
såsom given åt *syndare,* 38, 43, 50 f., 203, 227 f.
tro på f., 131.
tvivel på f., 142, 151.
*Förnuft, vilja och känsla,*
i Guds tjänst, 81, 223.
i Satans tjänst, 38, 85 f., 149—153, 172 f.
tron avvisar f., 153.
*Förnyelse,*
se Nyskapelsen under *Skapelsen* jämte *Ande, den Helige.*
*Församling,*
se *Kyrkan.*
*Försanthållande av Ordet,*
Satan frestar genom att rubba f., 84.
som botemedel mot anfäktelsen, 38 f., 43 ff., 145, 153.
*Försoningen,*
allm., 50.
»för 1800 år sedan», 99.
*Förtvivlan,*
såsom följd av Guds fördöljande, 157 ff.
såsom följd av lagens stränghet, 38, 144 f.
såsom otrons frukt, 210.

*Förvandlingen av hjärtat,*
såsom Andens frukt, 52, 62 f., 131.
såsom konkurrerande med eller övervinnande imputationen, 52, 57, 65 ff., 126 f.
såsom tecken på det nya livet, 52, 57, 62 f., 109 ff.
*Gemenskap med Gud,*
i Paradiset, 82 f., 89.
bruten i syndafallet, 84 f.
återställd i nyskapelsen, 90, 111, 205.
*Gemenskap med människor,*
ensamhetstanken tränger ut gemenskapstanken, 56 f., 59, 63.
i Kyrkan, 43, 56.
*Genkärlek,*
se *Kärlek.*
*Glädje,*
i anfäktelsen, 174, 220.
i Paradiset, 81, 223.
*Gudsbelätet,*
givet i skapelsen genom Anden, 81, 89, 196 f.
förlorat i syndafallet genom Satan, 85.
skapat på nytt genom Anden, 109, 205.
*Gärningar, människans,*
såsom helt syndiga, 86.
tro och g., 190 ff.
*Hat, mot Gud,*
såsom tecken på köttsligt sinne, 112.
*Hjärtats förvandling,*
se *Förvandlingen av hjärtat.*
*Hopp om uppståndelse,*
44, 223.
*Högmod,*
anfäktelsen dödar h., 44.
otron såsom h., 49, 210.
såsom Satans frestelse, 84, 171 f.
*Imputativ rättfärdighet,*
allm., 35 f., 107, 126.
såsom tröstegrund i anfäktelsen, 38, 116, 145, 194, 230.
såsom tröstegrund i anfäktelsen övervunnen av förvandlingstanken, 52, 57, 65 ff.
*Individualism,*
51, 57, 59 f., 188 f.
*Inkarnation, Kristi,*
94, 147, 161, 203.
*Kallsinnighet,*
mot Frälsaren, 29, 168 f.
*Kamp,*
se *Strid.*
*»Kom sådan du är!»,*
172.
*Kristologi,*
frukten av Kristi verk, 65, 99.
förebilderna till Kristi offerdöd, 93.
inkarnationen, se d. o.
Kristi frestelser, 26, 36, 48 f., 71, 167.
Kristi görande och lidande lydnad, 98, 107, 145, 203.
Kristocentricitet, 56, 63 f., 111, 116, 124 f., 130, 154, 164 ff., 179, 182, 186, 192 f.
Kristus i rådslutet, 92, 195 f.
Kristus i Treenigheten, 92, 94, 192.
Kristus såsom »Guds kärleks högsta bewis», 95, 202 f., 206 ff., 225.
Kristus såsom Guds Son, 92 ff., 202.
Kristus såsom läraren, 22, 49, 73.
protevangeliet om Kristus, 93.
tvånatursläran, 19 f., 39, 49, 73 f.
*Kult,*
människan såsom lovsjungande Gud, 82 f., 89, 197 f., 206, 225.
*Kyrkan,*
allm., 43, 56 f., 101.
botemedel mot anfäktelsen, 43, 46, 56.
Paradiset såsom k., 83.
sekundär i förhållande till kännetecknläran, 56 ff., 188 ff.
synlig och osynlig k., 57 f., 101.
*Kännetecken på nådens verk,*
allm., 53, 56, 131 ff., 136, 169 ff., 175, 194, 231.
brist på k. såsom anfäktelsens orsak, 50 ff., 53, 166 ff.
k. peka på Kristus, 175.
såsom Andens verk, 52, 61, 110 f., 129.

såsom tröstegrund i anfäktelsen, 51 ff., 61 f., 169 ff., 179, 182 f., 192, 194, 228, 231.
*Känsla,*
se *Förnuft, vilja och känsla.*
*Kärlek,*
*Guds kärlek till människan,*
Anden såsom förmedlare av Guds kärlek, se under *Ande, den Helige,*
i Kristus, 95, 98, 105, 202 f., 205.
i rådslutet, 92, 195 ff.
i skapelsen, 82 f., 92, 196 ff.
misströstan om g. såsom anfäktelsens orsak, 140, 143.
otron trampar g., 210.
visshet om g., 197, 203.
*Kristi kärlek till människan,*
allm., 28 f., 31, 40, 207.
såsom målad i Ordet, 145.
*Människans kärlek till Gud,*
Andens såsom subjekt i m., se under *Ande, den Helige.*
genkärlek, 28 f., 48 f., 65, 111, 170, 198, 206.
i anfäktelsen, 63 f.
i Paradiset, 82, 198.
såsom bruten i syndafallet, 84.
såsom återväckt i nyskapelsen, 56, 110, 206.
*Människans kärlek till Kristus,*
ej besvarad, 29 ff., 69, 168, 194, 230 f.
synden driver fram m., 89, 217.
såsom salig, oanfäktad, 30.
såsom skapad av Anden, 52, 56, 164 ff., 198.
såsom tröstegrund i anfäktelsen, 51, 56, 63 f., 169 f., 207.
*Människans kärlek till nästan,*
allmänneliga kärleken, 191 f., 207.
brödrakärleken, 55, 191, 193, 208.
otron saknar nästankärleken, 210.
*självkärlek,*
allm., 14, 26, 84, 112, 166, 230.
såsom tecken på köttsligt sinne, 25, 112.
*världskärlek,*
25, 36, 48, 66, 166, 230 f.
*Köttet,*
i Satans tjänst, 37 f., 112.
k:s livsriktning, 112.
köttsligt sinne, 112, 127.
lagen tyglar k., 149.
tron hatar k., 209.
*Lagen,*
driver till fariseism, 114, 210.
driver till förtvivlan, 38, 51, 114, 142 f.
driver till Kristus, 26, 69, 88, 91, 116, 202 f., 214 f.
driver till ökad synd, 37 f., 87, 114 f., 142 f.
Kristus gör och lider l., 95, 98, 145 f., 148, 202 f.
l:s fördömelse, 88, 115.
l. tyglar köttet, 149.
såsom Guds heliga vilja, 87, 118, 199 f.
tron älskar l., 117 f., 209.
tron är fri från l:s fördömelse, 69 f., 116, 148, 190.
*Medvetande,*
om Andens verk, såsom tröstegrund i anfäktelsen, 53 ff., 63 f., 174, 179, 221.
om synden som drivkraft till Kristus, 26 ff., 88 f., 91, 201 f., 214 f.
*Mystiken,*
30 f., 69, 168.
*Människouppfattning,*
82, 89, 108, 225.
*Mättnad, andlig,*
såsom tecken på andlig död, 171, 219.
*Nattvarden,*
icke tröstegrund i anfäktelsen, 57 f., 182 f., 188 f.
såsom botemedel mot anfäktelsen, 43, 52, 56 f., 181 f.
såsom förening med Kristus och delaktiggörelse av Kristi verk, 43, 100, 181.
såsom åminnelsemåltid, 181.
*Neutralitet,*
mellan Gud och Satan för män-

niskan ej möjlig, 50, 108; möjlig 49.
*Nyskapelse,*
se *Skapelsen.*
*Optimism,*
upplysningstidens, 70.
*Ord, Guds (Den Heliga Skrift),*
allm., 44, 84, 86, 145.
Anden tyder o., 145, 154, 159 f., 188 f.
o:s sanning, 100, 145, 154.
såsom botemedel mot anfäktelsen, 27, 33, 38 f., 52, 145, 148, 153, 159 f.
såsom doctrina, 60 f.
såsom Guds levande stämma, 38, 61, 90, 100, 145.
svårt att tro o., 155.
yttre o., 100, 184.
*Otro,*
såsom avsaknad av Anden och dess främsta frukt, kärleken, 112, 183, 210.
såsom avvisande evangelium om Kristus, 104, 108, 112, 210.
såsom högmod, 210.
såsom misströstan om Guds nåd, 37.
såsom skilsmässa från Gud, 122.
såsom synd, 119 ff.
*Paradiset,*
81 ff., 99, 197, 206, 218, 221 ff.
*Protevangeliet,*
93.
*Provet i Paradiset,*
25 ff., 83, 199 ff.
*Präst,*
Adam såsom präst i Paradiset, 82, 89, 197 f., 206, 225.
se även *Ämbetet, det kyrkliga.*
*Prövning,*
14 f., 24 f.
*Pånyttfödelsen,*
i herrnhutismen, 65, 68.
i pietismen, 58 f.
i romersk-katolsk teologi, 24.
jfr f. ö. Nyskapelsen, under *Skapelsen.*
*Rådslutet,*
92, 195 f.
*Rättfärdighet, Guds,*
såsom förenad med Guds kärlek i underlighetens kategori, 95 f., 106 f., 195—212.
såsom motsatt Guds kärlek, 37 f., 96, 106.
såsom uppenbarad i lagen, 87 f.
*Sakrament,*
såsom botemedel mot anfäktelsen, 43.
såsom icke primära botemedel mot anfäktelsen, 56 f., 179, 182 ff., 188.
*Sanning,*
Anden leder till s., 154.
Ordet talar s., 155 ff.
*Separatism,*
Rosenius motståndare till all s., 189.
*Simul iustus et peccator,*
allm., 33 f., 66, 72, 98, 123—127, 136, 157.
såsom anfäktelsens orsak, 33 ff., 142, 150.
*Själens torka,*
30, 69, 168.
*Självprövning*
såsom väg till visshet om nådastånd-det, 51 ff., 62, 169 ff., 192 f., 212 f.
*Skapelsen,*
den första s., 80 ff., 89 f., 196 ff.
nyskapelsen, 109 ff., 205 ff.
såsom tröstegrund i anfäktelsen, 197.
*Skilsmässan från Gud,*
efter syndafallet, 84 f.
i otron, 122.
*Skriften,*
se *Ord, Guds.*
*Skuld,*
Kristus borttager alla synders s., 95, 148.
Syndens s., 86.
tron är fri från syndens s., 123, 125.

*Straff,*
Kristus bär s., 95, 98 f., 203.
ängslan för s., 143.
*Strid,*
Andens mot kött och synd, 45, 58, 128 ff., 142, 148, 177.
dess plåga, 129 f.
dess seger, 130, 225 f.
Kristi s. mot Satan, 39 f., 45, 49.
såsom tecken på Andens inneboende, 129, 219.
*Suckande,*
Adams och Evas efter syndafallet, 83, 223.
Andens i anfäktelsen, 45, 145, 220.
*Synd,*
allm., 85 ff.
dess förförelse och list, 120, 127, 150.
dess herravälde, 86, 112, 119, 125.
dess lön är döden, 122.
dess plåga, 50, 140, 207.
driver till Kristus, 26 ff., 88 f., 91, 124, 127, 145, 201 ff., 214 ff.
hat till s., 51, 124, 167.
inneboende s., 37 f., 50, 124 ff., 140 ff., 149 ff.
Kristus bär s:s straff, 95, 107.
köttsliga sinnet är ett liv i s., 112, 119.
striden mot s., 123, 128 ff.
syndafallet, 27 f., 39, 83—90, 200 f.
syndernas förlåtelse, se *Förlåtelsen.*
s. uppväckes av lagen, 87 f., 144, 200.
vanesynder, 148 f.
*Tacksamhet mot Gud,*
82, 197, 221.
*Treenigheten, den Heliga,*
de tre Gudomspersonernas inbördes förhållande, 81, 89, 94, 108, 137, 195 f., 202.
den troende såsom inlemmad i t., 81, 89, 109, 136 f., 147, 170, 206, 213.
i anfäktelsen, 147, 221.
i Paradiset, 81, 89 f., 195 f.
*Trofasthet,*
Guds t. mot människan, 97.
människans t. mot Gud, 130.
*Tron,*
allm., 101, 108.
såsom det kristna livets fördoldhet, 127, 153, 159 ff.
såsom frihet från lagen, 89 f.
såsom frihet från syndens skuld och herravälde, 123, 125.
såsom förening med Kristus, 103, 107, 109, 125, 150, 155, 161, 164—175, 205.
såsom försanthållande av Ordet, 38 f., 145, 148, 153 f., 159 f.
såsom kärlek till Kristus, 66.
såsom kärlek till lagen, 117.
såsom mottagande, kommande till Kristus, 103, 107, 111, 116.
t. och gärningar, 190—193.
*Tröstegrunder mot anfäktelsen,*
se resp. *Avlösning, Dopet, Erfarenheten, Gemenskap med människor, Kyrkan, Kännetecken på nådens verk, Nattvarden.*
*Tvivel,*
på Guds existens, 18, 157 f.
på Guds försyn, 152.
på kroppens uppståndelse, 151.
på Nattvarden, 151.
på Ordet, 151, 155.
på syndernas förlåtelse, 152.
*Underlighet, Guds,*
allm., 32, 42, 152, 196 ff., 227.
i skapelsen, 195—204.
såsom betygad i anfäktelsen, 32 f., 42 f., 126, 159, 195—212.
såsom uppenbarad genom Kristus, 96 ff., 106.
*Uppenbarelseekonomi, Guds,*
allm., 26 ff., 91.
löftet om Kristus i Gamla Testamentet, 93, 195 ff.
såsom tecken på Guds kärlek, 26 ff., 195 ff.
*Upplevelse,*
se *Erfarenheten.*

*Utkorelse,*
se *Rådslutet.*
*Uppståndelsen,*
den troendes, 151, 214, 218, 223.
Kristi u. såsom tecken på att Fadern godkänt Hans gottgörelse av människornas synder, 99, 203.
Kristus även efter u. *et homo*, 209.
*Vaksamhet,*
den troendes mot lagen i samvetet, 149.
mot synd och kött, 128, 131.
*Viljans frihet,*
förverkligad genom Anden i Paradiset, 81 ff., 197.
upphävd genom syndafallet, 83 f., 90, 199 ff.
se f. ö. *Förnuft, vilja och känsla.*
*Vrede, Guds,*
allm., 60.
i anfäktelsen, 38, 141, 151, 226.
i förhållande till Guds kärlek, 95, 98, 203.
över Kristus, 95.
över syndaren, 86 f., 115, 203.
*Väckelsen under 1800-talet,*
dess genetiska karaktär, 231 ff.
Rosenii plats i v., 75, 232 f.
*Ämbetet, det kyrkliga,*
allm., 31, 43, 56 f., 59, 184.
prästen måste vara pånyttfödd, 186.
*Ödmjukhet,*
22, 26 f., 30, 38, 44.
*Övergivenhet,*
i anfäktelsen, 30, 40 ff., 53, 56, 168.
se f. ö. under *Ensamheten.*

# Personregister.


Agathonicus av Tarsus, 18, 23.
Almquist, E. J., 71—73.
Ambrosius, 26, 201.
Andersen, F. V., 16.
Aner, K., 70 f.
Anrup, N., 25.
Antonius, 17 f., 23 f.
Askmark, R., 187.
Athanasius, 18.
Augustinus, 16, 19, 21—23, 25—28, 32, 48, 69, 83, 92, 230.
Aulén, G., 16, 32, 34 f., 41, 43, 45, 57—59, 61.

Benzelius, J., 16.
Bernhard av Clairvaux, 19, 21 f., 24, 28 f., 32, 40, 48, 65, 68, 74, 180, 230.
Billing, E., 16.
Bohlin, Torsten, 16, 34.
Borg, A., 69.
Brandt, G., 76, 119, 169, 183, 202, 204 f., 232.
Bring, R., 32 f., 43, 45, 61.
Bühler, P., 16, 32, 35, 38 f., 41, 43—45.

Campenhausen, H. F. v., 17.
Clemens, G., 65, 67—70.

Dahl, N. A., 16.
Delany, J. F., 16.
Doederlein, J. Chr., 71 f.

Edquist, C., 231.
Engeström, S. v., 34, 39, 43, 45.
Ernesti, J. A., 72.
Evagrius Ponticus, 17 f.

Farmer, H., 71.
Feckes, C., 30.
Fellström, K. A., 231.
Fresenius, J. Ph., 16.

Garrigou-Lagrange, O. P., 30 f.
Gerhard, J., 64 f., 93.
Gierens, M., 16.
Gradin, A., 184.
Grünberg, P., 47, 59.

Harnack, Th., 32.
Hasselberg, C., 231.
Hedberg, F. G., 119, 184.
Hedenberg, S., 185.
Hieronymus, 19—23, 74, 230.
Hirsch, E., 51, 56, 62.
Holl, K., 32, 41.
Hollatzius, D., 232.
Hollazius, D., 16, 93.
Holmgren, J., 232.
Holmström, S., 57, 187.
Huhn, J., 26.
Hultgren, G., 49.
Hök, G., 60, 65, 67 f., 70, 99, 106, 172, 184 f.

Irenaeus, 26, 92.

Johansson, A., 76 f., 81, 95, 97 f., 106, 138, 143, 148, 171, 183, 202, 225, 233.
Josefson, R., 35, 60, 70.

Kaftan, J., 16.
Ketter, P., 16.
Kähler, M., 16.

Lawson, J., 92.
Lerfeldt, S., 35, 38 f., 42—44.
Lindberg, G., 17.
Lindroth, Hj., 32, 35, 38, 43, 57, 61, 74.

Ljunggren, G., 17, 24 f., 32—35, 37 f., 41—43, 45 f., 49, 61 f.
Lodin, S., 17, 74, 183, 232 f.
Loewenich, W. v., 34, 38, 41—46, 111.
Luther, M., 16, 19, 24, 26—29, 31—47, 49—51, 53, 56—63, 66, 69 f., 72—74, 78, 89 f., 92 f., 97, 107, 119, 126, 136, 140, 147, 156, 158—161, 163, 166, 184 f., 187 f., 193, 200, 216 f., 219, 227, 230 f.
Lönegren, E., 75.

Mager, A., 30.
Melanchton, Ph., 16.
Moberg, A., 74, 156, 187 f., 229.
Müller, H. M., 34, 39, 41, 43—45.

Nohrborg, A., 93.
Newman, E., 119.

Olsson, C., 76, 95, 97, 105, 148, 183, 202.
Olsson, H., 57.
Origenes, 15, 19—24, 48, 68, 74, 230.

Petrus Lombardus, 21—24, 74, 83, 92, 230.
Pfister, O., 17.
Pinomaa, L., 32—34, 36—38, 41 f., 44 f.
Pohle, J., 16.
Pontoppidan, E., 232.
Prenter, R., 35, 42, 45.

Rahner, K., 17 f.
Rappe, E. M., 183.
Renkewitz, H., 67, 70.
Richstätter, K., 30.
Ritschl, A., 47, 60.
Rodén, N., 232.
Rosendal, G., 62, 206.
Roslin, M., 184.
Rydberg, A., 119.

Sandell, L., 74, 156, 187 f., 229.
Sandewall, A., 189, 232.
Schott, C. F., 71.
Scott, G., 233.
Schleiermacher, F., 74.
Schlink, E., 59.
Semler, J. S., 70.
Spener, Ph. J., 16, 35, 47—64, 69 f., 70, 74, 119, 126, 136, 158, 172, 175, 181, 184, 187 f,. 216, 230.
Stendahl, K., 17.
Strauss, D. F., 73.
Svebilius, O., 16.
Söderblom, N., 32.

Teller, W. A., 70.
Ternström, J., 119.
Theresia av Jesu, 30 ff., 217.
Thielicke, H., 47, 60.
Thomas ab Aquino, 16, 20—22, 72, 74, 230.
Troeltsch, E., 43, 51.

Uttendörfer, O., 65, 67 f.

Viller, M., 17.
Vogelsang, E., 17, 32 f., 36, 38, 41—44, 46 f.

Walter, J. v., 60.
Wendland, W., 60.
Westin, G., 119, 172, 232 f.
Wingren, G., 35, 38, 43—45, 47, 92.

Zimmermann, O., 30.
Zinzendorf, L. v., 16, 24, 48, 58, 60 f., 65—70, 72, 75, 78, 107, 119, 126, 136, 156, 158, 168, 172, 176, 181, 184, 188, 217, 219, 227, 230.

# Litteraturförteckning.


Agathonicus av Tarsus, Faijumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus, herausgegeben und erklärt v. W. Erichsen. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. XIX, 1. Köpenhamn 1932.

Almquist, E. J., Commentarius theses theologiae dogmaticae Jo. Aug. Ernesti, observationibus dogmaticis, exegeticis et polemicis illustrans. 2. uppl. Stockholm 1818.

Ambrosius, De Iacob et vita beata libri II. Migne PL XIV.

Andersen, F. V., art. Fristelse. I Kirke-Leksikon for Norden. Bd II. Aarhus 1904.

Aner, K., Die Theologie der Lessingzeit. Halle-Saale 1929.

Anrup, N. E., Augustinus' lära om arvsynden. Lund 1943.

Askmark, R., Ämbetet i den svenska kyrkan, i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis. Lund 1949.

Athanasius, Vita S. Antonii. Migne PG XXVI.

Augustinus, Aur., Confessionum libri XIII. Migne PL XXXII.

——, Contra Julianum libri VI. Migne PL XLIV.

——, De Civitate Dei libri XXII. Migne PL XLI.

——, De Correptione et Gratia liber I. Migne PL XLIV.

——, De Genesi ad Litteram imperfectus liber. Migne PL XXXIV.

——, De Genesi ad Litteram libri XII. Migne PL XXXIV.

——, De Genesi contra Manichaeos libri II. Migne PL XXXIV.

——, De Sermone Domini in monte sec. Matthaeum libri II. Migne PL XXXIV.

——, De vera Religione liber I. Migne PL XXXIV.

——, Enarrationes in Psalmos. Migne PL XXXVI, XXXVII.

——, Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et charitate, liber I. Migne PL XL.

——, Epistolae. Migne PL XXXIII.

——, In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus X. Migne PL XXXV.

——, Sermones ad Populum. Migne PL XXXVIII.

Aulén, G., Den allmänneliga kristna tron. 4. uppl. Stockholm 1943.

——, Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning. 2. uppl. Upsala 1941.

——, Till belysning af den lutherska kyrkoidén. Upsala 1912.

Benzelius, J., Repetitio theologica Summa doctrinae Christianae capita. Stockholm 1751.

Bernhard av Clairvaux, Sermones in Cantica Canticorum. Migne PL CLXXXIII.

——, Sermones de Tempore. Migne PL CLXXXIII.

Bibeln eller den heliga Skrift, översättningen gillad och stadfäst av Konungen år 1917.

Biblia, Thet är All then Heliga Skrift på Swensko; Efter Konung Carl then Tolftes Befalning . . . Stockholm 1715.

Biblisches Reallexikon. Bd II. 1. uppl. Paderborn 1931.

Billing, E., art. Frestelse. I Nordisk Familjebok. Bd 8. Stockholm 1908.

Bohlin, Torsten, Evangelisk troslära. Stockholm 1937.

——, Gudstro och Kristustro hos Luther. Stockholm 1927.

Borg, A., D:r Mårten Luthers Kyrko-Postilla. Öfwersatt af Mag. Anders Borg. 8. uppl. Lund 1855.

Brandt, G., Carl Olof Rosenius. Ur ett utkast till en Rosenii-biografi. KÅ 1914. Upsala—Stockholm 1914.

——, C. O. Rosenii förkunnelse. En studie i svensk lekmannapredikan. Upsala 1918.

Bring, R., Dualismen hos Luther. Lund 1929.

——, Luthersk bibelsyn. I En bok om bibeln. Lund 1947.

Bühler, P., Die Anfechtung bei Martin Luther. Zürich 1942.

Campenhausen, H. F. v., Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1936.

Clemens, G., Auszüge aus des Seligen Ordinarii der Evangelischen Brüder-Kirche sowol ungedrukten als gedrukten Reden über biblische Texte, nach der Ordnung der Bücher heiliger Schrift gefertiget und herausgegeben von Gottfried Clemens. GT Bd I, Barby 1763, NT Bd I, Barby 1766, NT Bd III, Barby 1769.

Dahl, N. A., art. Frestelse. I Svenskt Bibliskt Uppslagsverk. Stockholm 1948.

Delany, J. F., art. Temptation. I The Catholic Encyclopedia. Bd 14. London 1912.

Doederlein, J. Chr., Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accomodata. 4. uppl. Nürnberg och Altdorf 1787.

Edquist, C., Läseriet i Skelleftebygden. Stockholm 1917.

En bok om bibeln. Av R. Bring, A. Fridrichsen, Hj. Lindroth, O. Linton, A. Nygren, E. Sjöberg. Lund 1947.

En bok om kyrkan. Av svenska teologer. Lund 1942.

En bok om kyrkans ämbete. Utg. av Hj. Lindroth. Upsala 1951.

Engeström, S. v., Förlåtelsetanken hos Luther och i nyare evangelisk teologi. Upsala 1938.

——, Luthers trosbegrepp. Med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse. Upsala Universitets Årsskrift 1933. Teologi 3. Upsala 1933.

Ernesti, J. A., Theses theologiae dogmaticae. 2. uppl. Leipzig 1784.

——, Theses theologiae dogmaticae. Strängnäs 1822.

Evagrius Ponticus, De octo vitiosis Cogitationibus. Migne PG XL.

Farmer, H., An Inquiry into the nature and design of Christ's temptation in the Wilderness. London 1761.

Feckes, C., Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. Freiburg im Breisgau 1949.

Fellström, K. A., Från fromhetslivet i Skellefteby gden. En historisk översikt. Från överläggningarna vid prästmötet i Luleå den 5—7 aug. 1947. Skellefteå 1947.

Fresenius, J. Ph., Tankar, om Frestelser och Anfäktningar, samt Böner och Psalmer för Christna, som äro stadda uti Anfäktningar. Kalmar 1818.

Garrigou-Lagrange, R., Mystik und christliche Vollendung. Augsburg 1927.

Gerhard, J., En liten Handbook af Krafftig Tröst, Then Man kan bruka emot Döden och andra Anfächtningar uti Dödsnöden. — Allom bedröfwadom och ängzligom till tröst förswänskad af Erland Broman, Superint. Carlstadiens. Stockholm 1702.

——, Loci theologici. Ed. I. F. Cotta. Tübingen 1762.

Grünberg, P., Philipp Jakob Spener, II. Göttingen 1905.

Hasselberg, C. J. E., Norrlandsläseriets uppkomst. Ur Från ådalar och fjäll 1935.

Hedenberg, S., Bikt och avlösning. Luleå Stifts prästmöte år 1941 förlag. Luleå 1941.

Hieronymus, Breviarium in Psalmos. Migne PL XXVI.

——, Commentariorum in Evangelium Matthaei libri IV. Migne PL XXVI.

——, Expositio quattuor Evangeliorum. Migne PL XXX.

Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd II. Gütersloh 1951.

Holl, K., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. 2. och 3. uppl. Tübingen 1923.

[Hollatzius, D.,] Nådenes Ordning till Saligheten. Stockholm 1824.

Hollazius, D., Examen theologicum acroamaticum. Stockholm och Leipzig 1739.

Holmgren, J., Norrlandsläseriet. Studier till dess förhistoria och historia fram till år 1830. Samlingar och studier till Svenska Kyrkans historia 19. Lund 1948.

Holmström, S., Det kyrkliga ämbetet i ortodoxi och pietism. I En bok om kyrkans ämbete. Upsala 1951.

Huhn, J., Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius. Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd XVII, 5. Paderborn 1933.

Hultgren, G., Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus. Dess filosofiska och teologiska tolkning i hans skrifter 386—400. Stockholm 1939.

Hök, G., Herrnhutisk teologi i svensk gestalt. Arvid Gradins dogmatiska och etiska huvudtankar. Upsala Universitets Årsskrift 1949: 8. Upsala—Leipzig 1950.

——, Luthers lära om kyrkans ämbete. I En bok om kyrkans ämbete. Upsala 1951.

——, Zinzendorfs Begriff der Religion. Upsala Universitets Årsskrift 1948: 6. Upsala—Leipzig 1948.

Ignatius av Antiokia, Epistola ad Romanos. Migne PG V.

Irenaeus av Lyon, Erweis der apostolischen Verkündigung. Övers. av S. Weber. Bibl. d. Kirchenväter. Kempten och München 1912.

Johansson, A., Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius. Lund 1936.

Josefson, R., Andreas Knös' teologiska åskådning med särskild hänsyn till försoningsläran. Upsala 1944.

——, Luthers lära om dopet. Stockholm 1944.

Kaftan, J., Dogmatik. 5—6 uppl. Tübingen 1909.

Kirchenlateinisches Wörterbuch. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex juris canonici; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen, v. B. J. Schmid, herausgeg. v. A. Sleumer. Limburg a. d. Lahn 1926.

Kirke-Leksikon for Norden. Bd II. Aarhus 1904.

Ketter, P., art. Versuchung. I Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 10. Freiburg im Breisgau 1938.

Kähler, M., art. Versuchung. I Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd 20. Leipzig 1908.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 10. Freiburg im Breisgau 1938.

Lawson, J., The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London 1948.

Lerfeldt, S., Den kristnes kamp. Mortificatio carnis. En studie i Luthers teologi. Köpenhamn 1949.

Lindberg, G., Kyrkans heliga år. Stockholm 1937.

Lindroth, Hj., Försoningen. En dogmhistorisk och systematisk undersökning. Upsala Universitets Årsskrift 1935: 8. Upsala 1935.

——, Kyrkan och bibeln. I En bok om bibeln. Lund 1947.

——, Lutherrenässansen i nyare svensk teologi. Stockholm 1941.
——, Schleiermachers religionsbegrepp. Förutsättningar och konsekvenser. I, II. Upsala Universitets Årsskrift 1926: Teologi 1; 1930: Teologi 1. Upsala 1926, 1930.
——, Tankar om kyrkan och sakramenten. Stockholm 1948.
Ljunggren, G., Det kristna syndmedvetandet intill Luther. En dogmhistorisk studie. Upsala och Leipzig 1924.
——, Synd och skuld i Luthers teologi. Stockholm 1928.
Lodin, S., Carl Olof Rosenius, hans liv och förkunnelse. Stockholm 1922.
——, Carl Olof Rosenius i unga år (1816—1842). Stockholm 1933.
Loewenich, W. v., Luthers Theologia crucis. 3. uppl. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zweite Reihe. Bd II. München 1939.
Luther, M., Werke. Kritische Gesammtausgabe. Weimar 1883—1919.
Adventspostille. 1525. W. A. 10, I, 2.
Auslegung der 25 ersten Psalmen. 1530. W. A. 31, I.
Auslegung deutsch des Vater unnser fuer dye einfeltigen leyen. 1519. W. A. 2.
Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunsers. 1518. W. A. 9.
Eyn Sermon von der Bereytung zum sterben. 1519. W. A. 2.
Eyn kurtze form, das Pater noster zu versteen unnd zu beten, fur die jungen kinder im christenglauben. 1519. W. A. 6.
Fastenpostille. 1525. W. A. 17, II.
Genesiskommentaren. 1535—1545. W. A. 42—44.
Passio, oder Histori vom leyden Christi Jesu, unsers Heylands. Tryckt år 1545. W. A. 52.
Predigten Luthers (Poliander). 1519—1521. W. A. 9.
Predigten des Jahres 1523. W. A. 11.
Predigten des Jahres 1524. W. A. 15.
Predigten des Jahres 1526. W. A. 20.
Predigten des Jahres 1528. W. A. 27.
Predigten des Jahres 1529. W. A. 29.
Predigten des Jahres 1532. W. A. 36.
Predigten des Jahres 1534. W. A. 37.
Scholien zum 118. Psalm. Das schöne Confitemini. 1529. W. A. 31, I.
Sommerpostille (Cruciger). 1544. W. A. 22.
Sommerpostille (Roth). 1526. W. A. 10, I, 2.
Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis. 1520. W. A. 6.
Tisch-Reden. W. A. TR 1, 2.
Tröstung für eine Person in hohen anfechtungen. 1521. W. A. 7.

D:r Mårten Luthers Kyrko-Postilla. Öfwersatt af Mag. Anders Borg. 8 uppl. Lund 1855.

Lönegren, E., C. O. Rosenius. Skrifter till 1800-talets kyrkohistoria. 5. Stockholm 1913.

Mager, A., Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck 1934.

Melanchton, Ph., Loci communes theologici. Wittenberg 1538.

[Moberg, A.—Sandell, L.,] Teckning af Carl Olof Rosenii lif och werksamhet, hans wänner tillegnad. Stockholm 1868.

Müller, H. M., Erfahrung und Glaube bei Luther. Leipzig 1929.

Neue Kirchliche Zeitschrift. Årg. XLIII, 3. Leipzig 1932.

Newman, E., Den Waldenströmska försoningsläran i historisk belysning. Stockholm 1932.

Nohrborg, A., Den Fallna Menniskans Salighets-Ordning, Föreställd Uti Betraktelser Öfwer de Årliga Sön- och Högtids-Dagars Evangelier. 5. uppl. Stockholm 1820.

Nordisk Familjebok. Bd 8. Stockholm 1908.

Nordisk Kyrko-Tidning. Utgifwen af J. Ternström. Årg. 1844, 3. Stockholm 1844.

Olsson, C., Försoningen enligt C. O. Rosenius och P. Waldenström. Upsala 1928.

Olsson, H., Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther. I En bok om kyrkan av svenska teologer. Lund 1942.

Origenes, Commentariorum Series in Matthaeum. Migne PG XIII.

——, Ex Commentariis in Psalmos. Migne PG XII.

——, Homiliae in Exodum. Migne PG XII.

——, Homiliae in Genesim. Migne PG XII.

——, Homiliae in Lucam. Migne PG XIII.

——, Libellus de Oratione. Migne PG XI.

——, Selecta in Exodum. Migne PG XII.

Patrologiae cursus completus . . . series graeca, series latina. Ed. J.-P. Migne. Paris 1857—1864.

Petrus Lombardus, Collectaneorum in Epistolam II ad Corinthios. Migne PL CXCII.

——, Commentarium in Psalmos. Migne PL CXCI.

——, Sententiarum libri IV. Migne PL CXCII.

Pfister, O., Das Christentum und die Angst. Zürich 1944.

Pietisten. Nytt och Gammalt från Nådens Rike af C. O. Rosenius. Stockholm 1877—78.

Pietisten. Årg. 1—27 (utg. av C. O. Rosenius). Stockholm 1842—1868.

Pinomaa, L., Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis. Annales academiae scientiarum fennicae. Ser. B. Tom. XLVII. Nr 3. Helsingfors 1940.

——, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Annales academiae scientiarum fennicae. Ser. B. Tom. XLI. Nr 1. Helsingfors 1938.

Pohle, J.—Gierens, M., Lehrbuch der Dogmatik. 9 uppl., bd II. Paderborn 1937.

Pontoppidan, E., Härliga Tros-Spegel, Som föreställer Guds Barns rätta kännetecken, och der med rycker alla falska stöd undan de säkra; men styrker tron hos rätt trogna, samt tröstar de klenmodiga och anfäktade. 6. uppl. Örebro 1824.

Prenter, R., Spiritus Creator. Studier i Luthers Theologi. 2. uppl. Köpenhamn 1946.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd 20. Leipzig 1908.

Register öfwer de Bibelspråk, som finnas anförda i C. O. Rosenii skrifter och der blifwit belysta eller utlagda. Stockholm 1880.

Rappe, E. M., Carl Olof Rosenius. En Levnedstegning. Kolding 1883.

Renkewitz, H., Luther und Zinzendorf. Neue Kirchliche Zeitschrift XLIII, 3. Leipzig 1932.

Richstätter, K., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Regensburg 1924.

Ritschl, A., Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. II. Bonn 1884.

Rodén, N., Det norrländska nyläseriets uppkomst. Stockholm 1942.

——, Herrnhutismen i Norrland. Kyrkohistorisk Årsskrift 1938. Upsala 1938.

——, Herrnhutiskt och lutherskt i det norrländska nyläseriet. Kyrkohistorisk Årsskrift 1950. Upsala 1951.

Rosendal, G., Lag och evangelium i Rosenii betraktelser. Rätte lärare IV. Osby 1944.

——, Upplösningen av det juridiska föreställningskomplexet i evangelisk teologi. En studie i försonings- och rättfärdiggörelselärans historia. Lund 1930.

Rosenius, C. O., Bref i Andliga Ämnen. 3. uppl. Stockholm 1877.

——, Passionsbetraktelser efter C. O. Rosenius. Minnen från Betlehemskyrkan i Stockholm passionstiden 1861 och 1862. Stockholm 1876.

——, Pietisten. Nytt och Gammalt från Nådens Rike. Stockholm 1877—1878.

——, Pietisten. Årg. 1842—1868. Stockholm.

Roslin, M., Anteckningar vid vistelsen i Stockholm; från den 28:de Juli till den 14:e Augusti 1846. Kyrkohistorisk Årsskrift 1929. Meddelanden och aktstycken. Upsala 1930.

Rydberg, A., Henric Schartau och Carl Olof Rosenius. Oration vid prästmötet i Karlstad . . . 1929. Karlstad 1930.

Sandewall, A., Separatismen i övre Norrland 1820—1855. Upsala 1952.

——, Till frågan om herrnhutismens betydelse för norrlandsläseriets uppkomst. Kyrkohistorisk Årsskrift 1948. Upsala 1949.

Schlink, E., Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. 3. uppl. Einführung in die evangelische Theologie. Bd VIII. München 1948.

Schott, C. F., Dissertatio de tentatione Christi utrum sit vere et externe an in visione facta. Tübingen 1768.

Spener, Ph. J., Catechismus-Tabellen. Frankfurt am Main 1713.

——, Der innerliche und geistliche Friede, Oder der Friede Gottes, So wohl desselben mit uns, als unserer mit- und in GOtt, samt dessen Beförderungs-Mitteln und Hindernüssen. Frankfurt 1710.

——, Der Klagen über das verdorbene Christenthum missbrauch und rechter gebrauch, Darinnen auch Ob unsere Kirche die Wahre Kirche oder Babel, und ob sich von deroselben zu trennen nöthig, gehandelt wird. Frankfurt am Main 1696.

——, Det rena Evangelium eller Läran om de nådes- och salighets-skatter, hwilka de trogne i Christo Jesu äga och åtnjuta. Stockholm 1827.

——, Die Evangelische Glaubens-Lehre, In einem jahrgang der Predigten Bey den Sonn- und Fest-täglichen ordenlichen Evangelien auss heiliger Göttlicher schrifft ... vorgetragen. Frankfurt am Main 1688.

——, Die Von dem H. Johanne 1 Epist. II, 15. 16. 17. Den Kindern Gottes verleidete Liebe der Welt, Nochmahl Zu hertzlichen derselben ablegung in dreyen predigten vorgestellet. Frankfurt am Main 1690.

——, Drey Christliche Predigten von Versuchungen, sonderlich von der Anfechtung ... Frankfurt am Main 1678.

——, Hn Philipp Jacob Speners, D ... Erklärung Der Episteln an die Ephesier und Colosser Des hocherleuchteten Apostels Pauli ... [Utgiven av A. H. Francke.] Halle 1706.

——, Kurze Catechismus-Predigten. Berlin 1727.

——, Natur und Gnade, Oder der Unterscheid der Wercke So aus natürlichen kräfften und aus den gnaden-würckungen des H. Geistes herkommen ... Frankfurt am Main 1687.

——, Pia Desideria. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 170. Herausgeg. v. H. Lietzmann. Berlin 1940.

——, Theologische Bedenken. Del II. Halle 1713.

——, Vier sonderbare Predigten, von gewissen erbaulichen Materien, nemlich von I. Einigen Apostolischen Vermahnungen, und II. Trost-Gründen, aus 1 Petr. V, 6—11. III. Wie das Christenthum

die grösste Glückseligkeit, aus Phil. IV, 4. 5. 6. 7. und IV. Wie die Wiedergeburt erkäntlich und nicht erkäntlich seye aus Joh. III, 7. 8. Köln 1696.

——, Von der Phariseer ungültigen und frommer Kinder GOttes Wahren Gerechtigkeit, Zwo Predigten über Matth. 5/20. Sampt einer dritten, Von Genauer vereinigung CHristi und eines Christen . . . 2 uppl. Frankfurt am Main 1687.

STENDAHL, K., Martyr. Ordet och saken. En forskningsöversikt. Svensk Teologisk Kvartalskrift 1951.

STRAUSS, D. F., Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauss. Bd 3—4. Bonn 1877.

SVEBILIUS, O., Enfaldig Förklaring Öfwer D. Martin Luthers Lilla Cateches, Ställd genom Spörsmål och Swar. Stockholm 1800.

Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter. Utgivna under redaktion av Dick Helander. Upsala 1944.

Svensk Teologisk Kvartalskrift. Årg. 27. Lund 1951.

Svenskt Bibliskt Uppslagsverk. Bd 2. Stockholm 1952.

SÖDERBLOM, N., Humor och melankoli och andra Lutherstudier. Sveriges Kristliga Studentrörelses Skriftserie. Nr 100. Upsala 1919.

The Catholic Encyclopedia. Bd 14. London 1912.

THERESIA AV JESU, Die Seelenburg. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Neue deutsche Ausgabe übersetzt nach der spanischen Ausgabe des P. Silverio de S. Teresa C. D., von P. Aloysius. O. C. D. Bd 5. München 1938.

TERNSTRÖM, J., En återblick på det flydda året. Nordisk Kyrko-Tidning 1844, 3. Stockholm 1844.

THIELICKE, H., Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie. 2. uppl. Tübingen 1946.

THOMAS AB AQUINO, Summa Theologiae.

TROELTSCH, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften. I. Tübingen 1912.

[osignerad] Art. Underbar i Svenskt Bibliskt Uppslagsverk. Stockholm 1952.

UTTENDÖRFER, O., Zinzendorfs christliches Lebensideal. Gnadau 1940.

——, Zinzendorfs religiöse Grundgedanken. Herrnhut 1935.

[osignerad] Art. Versuchung i Biblisches Reallexikon. Bd II. 1. uppl. Paderborn 1931.

VILLER, M.—RAHNER, K., Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg im Breisgau 1939.

VOGELSANG, E., Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesungen insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dar-

gestellt. Arbeiten zur Kirchengeschichte. 15. Berlin och Leipzig 1929.

——, Der angefochtene Christus bei Luther. Arbeiten zur Kirchengeschichte. 21. Berlin och Leipzig 1932.

WALTER, J. v., Christentum und Frömmigkeit. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Gütersloh 1941.

WENDLAND, W., Die pietistische Bekehrung. Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd 38. Neue Folge I. Gotha 1920.

WESTIN, G., George Scott och hans verksamhet i Sverige. I, II. Stockholm 1929, 1928.

——, Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld. 1. C. O. Rosenius' brev till F. G. Hedberg. Stockholm 1930.

WINGREN, G., Luthers lära om kallelsen. Lund 1942.

——, Människan och inkarnationen enligt Irenaeus. Lund 1947.

ZIMMERMANN, O., Lehrbuch der Aszetik. 2. uppl. Freiburg im Breisgau 1932.

ZINZENDORF, L. v., Auszüge aus des Seligen Ordinarii der Evangelischen Brüder-Kirche sowol ungedrukten als gedrukten Reden über biblische Texte, nach der Ordnung der Bücher heiliger Schrift gefertiget und herausgegeben von Gottfried Clemens. GT Bd I, Barby 1763. NT Bd I, Barby 1766. NT Bd III, Barby 1769.

——, Reden, Welche zu Berlin ... sonderlich für die Manns-Personen gehalten worden. 2. uppl. Berlin och Altona 1740.

——, Vier und Dreyssig Homiliae über die Wunden-Litaney der Brüder ... [tryckort ej angiven] 1747.

UPPSALA 1953. ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB 516778